




KÖPRÜLÜ KÜT.
802

طبقات حاشیه علی شرح التجرید ۸۲

طيبات المولى العالم الرباني جلال الدين محمد
ابن اسعد الدواني قدس الله تعالى روحه ونور
ضريحه تحفة المخدوم الاريب الاديب الفاضل
التقي ادام الله بهجته وحرس مهجته وانا الفقير الى ربه
الكريم محمد بن عبد العزيز غفر لهما











بسم الله الرحمن الرحيم ● واهدنا الصراط المستقيم ● وجنبنا عن الباطل الذميم
وصل على نبيك المنعوت بالخلق العظيم ● المبعوث لاقامة الدين القويم ● وعلى آله
وصحبه المبشرين بجنات النعيم **وبعد** فانا قد كتبنا في سالف الزمان حواشي على الشرح
الجديد للتجريد فلما تداولتها الايدي وتعاورتها الالسن نهض في بعض اهل البلد عرق
العصبية والحسد ● فتصدى تارة الى الانتحال ● واخرى لايراد الشبهات والمناقشات
المستمرة على المشاكسات والجدال ● فتوجهنا الى دفعها ورفعها ● وعلقنا عليها رسائل
سميناها تجريدات الغواشي ● وتشييدات الحواشي ● وهي شايعة بين الطلبة
دائرة بين ايدي الاصحاب ● وتداول الكلام من الجانبين مرارا ● ووقعت المصادمة
فيها اطوارا ● ثم بعد مدة وقع لي مرض عاقني من الاشتغال ونساني من الاشغال ● فضلا
عن القيل والقال ● فاستانف تلك الكلمات ● واعاد تلك الشبهات ● ورجع
الى اول كلامه تكرارا ● مشاكسته واصرارا ● ظنا منه انه لا منازع بعد ذلك احد
فيما ياتي ويذر ● وذهولا عن حقائق مجاري القضاء والقدر ● واشاعها بين شرذمة
من الهمج المسومة طبعهم ● جمعها عليه بالمواعيد العرقوبية بالنقود العقوبية ● فتوددوا وابتدارهم
واضاعوا بها كرار سهم ● ولعله ابدى نسخا جديدا وان كان مشتملا على الفساد ● حتى يكون
سالما عن شناعة التكرار وكراهة المعاد ● فلما نهضت من الفراش ● وانتعشت
بعض الانتعاش ● سالني اصحابي ان اتعرض لابانة الحق واعانة الصدق ورفع الغواشي
عن ابصار بصائر الناظرين ● ودفع الغوائل عن مناهج سالكي طرق الطلب سيما القاصرين
فعللت اولا بان صرف الزمان في ملاحظة امثال هذه الكلمات الضعيفة ● اضاعة
للاوقات الشريفة ● وان مثل ذلك لا يخفى عن وجه ذوي العقول السخيفة ● لا سيما وقد جرت
عادة ... الناس ان لا يرضوا الا بان يكون كلامهم اخر الكلام ● وجعلوا ذلك قصارى



المطلب والمرام لكن لما تكرر الالحاح لم يكن بد من الانجاح فشرعت فيه صارفا
بعض اوقاتي العطلة والبطالة منشطا للنفس ودفعا للسامة والملالة ولعل
اهل الفطانة يجد عند ملاحظة كلام المعترض وجوها اخر من الخلل اغفلتها وصنوفا كثيرة
من الخطل لم اتعرض لها واهملتها فليحمله على احد الاحتمالات اما اني رايت اجل
من تلك لوقوع ما هو اهم منها فلم التفت اليها واما اني احترزت عن توسيع دائرة
المقال في الخرافات وكثرة المشاكسة عليها واما اني تركتها لظهورها على ذوي الاذهان الى
لا ادعي العصمة عن الخطاء والنسيان فانهما مجبولان في فطرة الانسان وارجوا
من الله تعالى ان لا يواخذني بصرف الاوقات في ذلك فاني انما اوقع فيه بعض الطالبين وصيانتهم
عن التورط في الشبهات المضلة والاوهام المزلة وعسى ان يكون سعيا مشكورا
وعملا مبرورا والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق **قوله** الشارح في الحاشية لم يرد
معينا بل ما يتناول متعددا اعني من يتصف من محبوبيه بزيادة كرم في الجملة وفيه نظر لان
افعل التفضيل اذا اضيف فله معنيان احدهما وهو الشايع الكثير ان يقصد به الزيادة على جميع
من عداه مما اضيف اليه وثانيهما ان يقصد به الزيادة مطلقا لا على جميع من عداه كما اضيف اليه
وحده وهو المعنى المجوز ان يقصد بالمفرد منه المتعدد دون المعنى الاول واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة
في الجملة فلم يرد قط **واقول** ان مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس مقتضى بالنسبة
للمعنيين الحاصلين من الاضافة كيف لا وهو جار في المعنيين في صورة التفضيل وان لم يستعمل
بالاضافة كما اذا استعمل بمن او اللام وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه
فعسى ان لا يتحقق في احد او ينحصر في فرد فذكره ليظهر شموله المتعدد وكيف يتوهم من له ادنى
ان معنى افعل التفضيل مع قطع النظر عن الاضافة معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة
فسقط ما اورد عليه بعض القاصرين من ان قوله وذلك ليس معنى ثالثا غير مسلم اذ في كلا
المعنيين يعتبر الزيادة في مدلول الفعل فكما ان الضارب يدل على الموصوف بالضرب لا على الموصوف
بقسم منه كذلك الاضرب يدل على الموصوف بزيادة الضرب لا على الموصوف بزيادة
قسم منه اذ العام لا يدل على الخاص اصلا ومن البين ان احد الشيئين لا يحصر في معنى الفعل زائدا
على الاخر الا اذا كان له من هذا المعنى مثل ما للاخر منه وزيادة فلا يدخل فيه من يكون زائدا
في قسم من معناه ولا يكون زائدا في معناه واذا اريد الزيادة بوجه ما يدخل فيه ما لا يكون



زائدا في معناه واذا اريد الزيادة بوجه ما يدخل فيه ما لا يكون زائدا في مدلوله بان
يكون زائدا في قسم منه فيكون معنى ثالثا لا محالة وذلك لما عرفت من ان ذلك
تحقيق لمعنى الصيغة باي طريق استعمل فلو كان معنى آخر لكان معنى ثانيا للصيغة لا معنى ثالثا
للاضافة وتوهم انه معنى آخر للصيغة مثل ان يقول احد معنى العالم من ثبت له العلم في الجملة
فيعترض عليه انه معنى آخر للعالم وذلك مما لا يتفوه به محصل هذا مع فساد صورة الايراد
حيث قابل المنع بالمنع فان الشارح ادعى انه معنى ثالث وكلامي في قوة المنع كما لا يخفى
وفي كلام الاستاد العلامة ما ينادي على ما وجهه به حيث قال من يتصف من محبوبه
بزيادة كرم في الجملة ولم يذكر المفضل عليه وظاهر العبارة مشعر بان ذلك تعميم في وجوه
زيادة الكرم لا تعميم في المفضل عليه ولم يتعرض لذكر المفضل عليه المستلزم لتعيين احد
معنى الاضافة لعدم تعلق غرضه به فان ما ذكره من باب المتعدد صحيح على كلا المعنيين اما على
الاول فظ لعدم وجوب المطابقة واما على الثاني فان يقدر الموصوف مفردا هو اسم الجمع كالقوم
والرهط او مفردا مستغرقا وقد حمله الشارح على تعميم المفضل عليه ولذلك اورد عليه
المعنى الثالث وما توهمه المعترض من ان معنى الصيغة الزيادة في اصل الفعل لا في قسم منه ساقط
لانه كما ان العالم من ثبت له العلم في الجملة والاعلم من كان زائدا في العلم في الجملة سواء كان زائدا
في مطلق العلم على الوجه الذي اعتبره القائل او في فرد منه فان الزيادة في المشتق منه اعم من ان
يكون على الوجه الاول او الوجه الثاني وقد نص النحاة على ان مفاد افعل مفاد النكرة والنكرة
انما تدل على الفرد المنتشر ومما يدل على ما ذكرناه صحة التقييد بقسم خاص كما يقول زيد اعلم من عمرو
في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة ولو كان معناه الزيادة في مطلق العلم كان قولك زيد اعلم
من عمرو مستلزما لان لا يكون عمرو اعلم منه في شيء من العلوم فلا يصح تفضيل عمرو في علم
[illegible] صدق الاعلم المطلق مع صدق المقيد الزام لصدق المقيد دون المطلق وما قيل انه يرد الطب
من عمرو حمل على المجاز وصرف عن الظاهر على ان النوبة بين المفهومين وان كان مسلما من انه لا التاويل
لا يجري في جميع الصور كما اذا علم ان زيدا افضل في بعض العلوم من عمرو من دون العلم بخصوصه وكذلك
البعض وعمرو افضل في بعض آخر كذلك وما ذكره مرفوع وان سلم ان معناه الزيادة في قسم من معنى
الفعل وان لم يقل به احد فاما ان يريد القسم مطلقا اي قسما اي قسم كان فلا خفاء في ان الزائد
لا بد ان يكون له من افراد المعنى ما يكون للناقص مع زيادة فلا يدخل فيه من يكون زائدا في

في احد اقسام المعنى بعينه دون افراده مطلقا وحكمه حكم ما ذكر وان اريد به الزيادة في قسم
معين كالفقه كان الاعلم بمعنى الافقه وليس الكلام فيه مع اشتماله على فساد الصورة كما في اصل كلامه
وان لم يقل به احد من قبيل التشعر في اثناء المخاصمة وعلى فساد المادة انه فان الزيادة في قسم ما
اعم من ان يكون على الوجه الذي ذكره من كون الزائد موصوفا بشيء ما يكون للناقص مع زيادة
او على ان يكون الزائد موصوفا بالزيادة في قسم من الاقسام وان كان غيره زائدا عليه في قسم آخر
كما مر في مثال الطب والفلاحة والكلام في ان الصيغة موضوعة لهذا المعنى الاعم ومن العجب انه لم يتفطن
لذلك مع ظهوره ثم اورد على ما ذكرته من الغرض بان في ذلك اشعارا بانه لو لم يقيد الزيادة بقوله
في الجملة لدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه وليس كذلك اذ الاكرم يدل على زيادة الكرم
واما ان تلك الزيادة من جميع الوجوه فلا دلالة له عليه هذه عبارته وليت شعري من اين
هذا الاشعار فان حاصل بيان الغرض انه لو لم يقيد به لربما يتوهم ان المراد الزيادة في الكرم من جميع الوجوه
وح لا يظهر صدقه على المتعدد بل ربما يتوهم انحصاره في فرد او عدم تحققه فان لكل من الائمة رجحانا
على الآخر من وجه فلا يظهر ما قصده من تعميم الصلوة بحيث يشمل جميعهم ولا مدخل لما استشعره المعترض
في ذلك اصلا ثم قد اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر
رضي الله عنه افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة
ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا ع
افضلهم واثبتوا ذلك بما لهم من الدلائل وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه
ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة غيره واستمر هذا الخلاف بينهما وفي كل من الطائفتين
علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون
كل واحد منهما افضل من الآخر ولم يتمش هذا الخلاف والاباء والمنع وكيف يجوز ان يكون
ذلك ولم ينتبه احد من هذه الجماعات الكثيرة وبقي الخلاف والاباء والمنع المذكور بين الطائفتين
قريبا من تسعمائة سنة وايضا لو كان معناه ذلك فاذا قال سائل اي ابنيك اعلم يصح ان يجاب
بكليهما والعارف باللسان لا يشك في عدم جواز هذا الجواب فتبين ان معناه ليس على ما ظنه
واصراره على ذلك اذل دليل على انه **اقول** الزيادة المعتبرة في مفهوم صيغة التفضيل هو الزيادة
في مدلول الفعل كما اعترف ومدلول الفعل هو الفرد المنتشر كما مر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه
فقد تحقق الزيادة في مدلول الفعل كما اعترف به والتباس ذلك على الاديب الاريب اغرب

واغرب منه استدلاله بالخلاف المستمر بين العلماء في افضلية ابي بكر وعلي رضي الله عنهما فانهم
اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب كما هو شائع في كتب العقائد لا في الافضلية بالمعنى
الذي يوهمه اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي رضي الله عنه في كثير من الفضائل على غيره كما لا يخفى
فتعدد الافضلية بالجهة المذكورة يدل على ما ذكرنا فما حسبه انه له فهو عليه على ان معنى كون
الصيغة الزيادة بوجه ما لا ينافي ان يطلق على ما يكون الزيادة فيه في اصل الفعل كما ذكره اذ الزيادة
بوجه ما اعم من ان يكون بوجه دون وجه او من جميع الوجوه فلو فرضنا ان خلافهم في الرجحان
في اصل الفضيلة على الوجه الذي حسبه فلا يدل على ان معنى الصيغة ذلك بل يجوز ان يكون معنى الصيغة
اعم ويكون خلافهم في ذلك القسم من المعنى والعجب من ولده علي رضي الله عنه كيف يدعي اطباق اهل السنة
وهم اعلام الاسلام المقتدى بهم جمهور الانام على ان جميع الفضائل التي لعلي رضي الله عنه حاصلة لابي بكر
مع زيادة فان في ذلك مع كونه افتراء على هؤلاء الاعلام ازراء بجلالة قدر علي كرم الله وجهه كما لا يخفى
على ذوي الافهام نعم لا نم ان خلاف الطائفتين في الافضلية من حيث الثواب اذ لو كان كذلك
لما منع اهل السنة اطلاق الافضل على علي كرم الله وجهه بل ينبغي ح ان يمنعوا اطلاق الافضل من حيث الثواب
عليه وكذا الشيعة يمنعون اطلاق الافضل ولما استمر الاستدلال على الافضلية بما لا يكون
موجبا للثواب كالشجاعة والقرب من الرسول صلى الله عليه وسلم لكنهم يستدلون به فالخلاف
في الافضلية مطلقا غاية الامر ان الشيعة لما استدلوا بان عليا اعلم واشجع واقرب الى الرسول اجاب
اهل السنة بان ابا بكر اكثر ثوابا وهو فضيلة تفوق جميع ما ذكر فالافضل معناه والزيادة في الثواب مسلم
لا انه معناه كما حسبه هذا القائل سلمنا ان معنى الافضل اكثر ثوابا لكن لم لا يجوز ان يكون كل منهما
اكثر ثوابا من وجه على تقدير ان يكون معنى الصيغة الزيادة في قسم من مدلول الفعل مثلا اذا كان لاحدهما
سقي الكوثر وللاخر الطبقة الاعلى من الجنة صح ان كلا منهما افضل من الاخر فلم ما منعوا اطلاق الافضل
لا نم ان الطائفتين يمنعان اطلاق الافضل باي وجه كان على الغير بل انما يمنعون اطلاقه بالمعنى
الذي هو المتنازع فيه وهو قسم من المعنى الموضوع له الصيغة كما سبق ولئن سلمنا انهم يمنعون اطلاق الافضل
مطلقا فيجوز ان يكون لايهامه المعنى الذي توهمه فان الشرع قد منع اطلاق بعض الالفاظ مع صحة المعنى
احترازا عن توهم معنى غير صحيح او غير ذلك من المصالح كما منعوا اطلاق الصلوة على غير الانبياء عليهم السلام
مع كونه بمعنى الدعاء وغيره من المعاني التي يجوز لغيرهم وكما منعوا اطلاق الحادث على القرآن اللفظي
لئلا يوهم حدوث النفسي ولا نم ان مثل الشجاعة والقرب من الرسول غير موجب للثواب فقد ورد في الخبر

المعنى

ان الله تعالى يحب الشجاعة وان طاعة الشجعان اكثر ثوابا وقال بعض الائمة اجرنا مرتان وعندنا
مرتان ولئن سلمنا انه لا يوجب الثواب فيجوز ان يكون استدلالهم به لجعلهم الكلام على الافضلية
من حيث مجموع الفضائل وهو قسم من المعنى ولا دليل فيه على انه معنى للصيغة او يكون هذا
الاستدلال غلطا من بعض الشيعة ثم قوله لم لا يجوز ان يكون كل منهما اكثر ثوابا من الاخر
من وجه وما ذكر من الوجه اللطيف في بيانه لا يجديه نفعا لان النزاع انما وقع في هذا القسم وهو
الزيادة في الثواب من حيث المجموع لا في زيادة الثواب من وجه كما ذكره ثم اذا سأل سائل
اي ولديك اعلم امكن ان يجاب بان كلا منهما اعلم من الاخر بوجه ولا ينكر ذلك عارف
باللسان وانما لم يمكن الجواب بكليهما ما تناسبا لانه يوهم ان المراد ترجيحهما على الاخر واصراره
على الانكار متشبثا بمثل هذه الاعذار من غلوه في محبته واما قوله واصراره على ذلك الى
فالشيخ يحكي عن كيد على ما علم من تعليله وضع البحث وتكسبه ثم قال واما قوله ومما يدل على ما ذكرنا
صحة التقييد بقسم خاص الخ فان اراد بالتقييد بقسم خاص ان يكون التفضيل بحسب ذلك القسم
فذلك يقتضي ان يكون الاعلم في الطب بمعنى الاطب حيث يكون التفضيل في الطبابة لا في العلم
المطلق ولا عبرة بما يوهمه العبارة اذا كان المعنى ذلك ولا يلزم من صدق ذلك صدق
التفضيل في العلم المطلق لجواز ان يكون زيد اطب من عمرو وعمرو اعلم منه ولا نم ان الاعلم
في الطب بهذا المعنى مطلق مقيد ضرورة انه حينئذ بمعنى الاطب وان اراد به التفضيل بحسب
العلم العام وان الزيادة في الطب فلا يصدق ذلك الا اذا كان له من العلم ما لعمرو وطب
زائد على ما له فيصدق ح انه اعلم منه كما يصدق عليه انه اعلم منه في الطب ولا يصدق صدق
المقيد بدون المطلق اقول ظاهر ان المراد هو الشق الاول اذ لا يصدق في الشق الثاني انه اعلم
في الطب بل العبارة اللائقة ان يقال هو اعلم منه بسبب الطب او للطب او نحو ذلك لا في الطب
اذ الطب على هذا التقدير ليس مشتركا بينهما والرجحان في امر يقتضي اشتراك الراجح والمرجوح في ذلك
الامر اللهم الا على استعمال مجازي نادر مثل قولهم زيد اعقل من الحمار كما نقله الرضي والكلام
في المعنى الحقيقي كما لا يخفى على العاقل ولا يقتضي ذلك ان يكون الاعلم في الطب بمعنى الاطب
كيف والتفاوت بين معاني المعنى بحسب الاجمال والتفصيل بين لا ينكره الا من ينكر التفاوت
بين الانسان والحيوان الناطق بحسب الاجمال والتفصيل ثم هذا التاويل لا يجري في جميع الصور
كما اذا علم ان زيدا ازيد في بعض العلوم من عمرو ولم يعلم خصوصه فذلك العلم وعمرو اعلم في غيره

آخر

كذلك ولا عبرة بقوله ولا عبرة بما يوهمه العبارة اذ هذا المعنى هو صريح العبارة لا ما توهمه وحمله على الاطيب حمل على المجاز من غير ضرورة وقرينة ومع كون الاعلم مطلقا والاعلم في الطب مقيدا مع انه مدع في ان معنى الصيغة ما ذكره وليس المنع وظيفته مكابرة بعد عصب المنصب الذي هو عادته المطردة فانه لضعف كلامه يحصن بالمنع وان لم يكن منصبه ذلك ثم على التقدير الثاني لا يصدق ان زيدا اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في العلاء المفروض في هذا الشق ان لزيد من العلم ما لعمرو وزيد عليه بالطب فلا شك في طرف عمرو مثل ذلك اذ الطب من جملة ما لزيد وليس له ذلك حتى يزيد عليه بالعلاء ولئن حمل كلامه على ان يكون لزيد من العلم مثل ما لعمرو ولعمرو كذلك حتى لا يلزم ان يكون كل منهما متصفا بالعلوم التي للآخر بل يكفي ان يكون جميع علومه وان كان من نوع آخر زائدا على جميع علوم الآخر فكذلك لا يمكن ذلك في كلا الطرفين اذ حينئذ يكون جميع علوم زيد مثلا ازيد من جميع علوم عمرو وجميع علوم عمرو ازيد من جميع علوم زيد بعينه فظهر ان هذا الشق غير محتمل في الصورة المذكورة ثم نقل عن بعض الفضلاء وبانه اذا كان المفضل شخصا واحدا كان يقال على اكرم اجابة دل الكلام على زيادة كرمه على جميع من عداه من محسوسه واذا كان اشخاصا كان يقال آله الذين هم اكرم اجابة دل الكلام على زيادة كرم كل واحد من افراد آله لا على جميع من عداه من محسوسه بل على جميع من عدا آله من محسوسه وهو بعض من عداه من محسوسه ويفيد الزيادة في الجملة للدلالة على ان المفضل هنا ليس مقتسا الى من عدا المفضل في قوله آله الذين هم اكرم اجابة هو كل واحد واحد من افراد آله وهو غير مسلم اذ الظاهر ان المفضل في المثال الثاني هو آله مطلقا فان القصد الى تفضيل آله على جميع من سوى آله من محسوسه مع قطع النظر عن ان كل فرد من افراد آله ماذا كما يقال قريش افضل العرب ونظير ذلك قوله عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام فيكون آل المفضلا على جميع من سواهم من محسوسه ولا قصد لنا حينئذ الى تفضيل كل واحد واحد من افراد الآل حتى يكون التفضيل على بعض من عداه المفضل مما اضيف اليه فان الحكم بتفضيل جماعة على جماعة اخرى لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من آحاد الاولى على آحاد الثانية **اقول** هذا وردت عليه ان الظاهر خلاف ما ذكره وان المتبادر من قولك قريش افضل العرب ان كل واحد منهم افضل من غيرهم من حيث انه من قريش ولذلك ليس غيرهم كفوا لاحد من آحادهم وله كان معناه ما ذكر لم

لم يكن كذلك وكذا قوله عليه السلام الناس معادن الخ فانه انما ورد منه عليه السلام في شان عكرمة بن ابي جهل حيث اسلم وصار من كبار الصحابة فاراد صلى الله عليه وسلم دفع الطعن عنه ومدحه بالشرف ولو كان المراد ما ذكره لم يكن فيه مدح ولا دفع الطعن فان كون الجماعة من حيث المجموع افضل من غيرهم لا يقتضي افضلية واحد واحد كما اعترف به على ان ايراد الخبر بلفظ الجمع يدل على خيرية كل واحد منهم كما لا يخفى وكذا قولهم الصحابة افضل من التابعين معناه ان كل واحد منهم افضل من غيرهم من حيث كونهم صحابة ثم لا شك في صحة هذا المعنى ولا في جواز التعبير عنه بهذا اللفظ وهذا مبني على ان مفاد الصيغة الزيادة في المسمى بوجه من الوجوه فلا يلزم تفضيل المفضول على الوجه المستحيل كما حسبه هو والذي نقل عنه هذا الكلام وهذا الحسبان هو الذي بعثه على ان حكم بان المراد من تفضيل الجماعة تفضيل كل واحد منهم على من عدا هذه الجماعة مما اضيف اليه على ان ايراد الخبر بصيغة الجمع يدل على خيرية كل واحد منهم كما لا يخفى ولو حمل على الاضاف كان ما ذكره هذا الفاضل لما ما اوضح يكون المعنى تفضيل كل واحد من الاصناف لا على جميع من عدا ذلك الصنف مطلقا بل على جميع ما عدا تلك الاصناف ثم غير صاحب القيل كلامه هذا وقال كون المفضل في قوله آله الذين هم اكرم اجابة هو كل واحد واحد منهم غير مسلم بل غير مستقيم اذ في هذا القسم قد اشترط ان يكون المفضل من جملة ما اضيف اليه فيلزم تفضيل كل واحد من الآل على من عداه من الآل وذلك يستلزم تفضيل المفضول على الفاضل بعينه فالظاهر ان المفضل في المثال المذكور هو صنف الآل مع قطع النظر عن حال كل فرد فرد كما يقال قريش افضل العرب ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن الخ فيكون صنف الآل مفضلا على جميع من سواهم من محسوسه بلا قصد الى تفضيل كل واحد من افراد الآل حتى يكون التفضيل على بعض من عدا المفضل مما اضيف اليه ولا خفاء في ان الحكم بتفضيل صنف على صنف لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من افراد الآل على الآخر هذا ما ذكره ثانيا ومن فرط التلبيس نقل ما اورده على عبارته الاولى على هذه العبارة الثانية واجاب بما ستعرف حاله **واقول** اما تسليم قوله بل غير مستقيم لو سلم انه بحث الزيادة على جميع من عدا المفضل مما اضيف اليه وكلام هذا الفاضل وارد عليه انما هو في ذلك كما لا يخفى ثم ان هذا الفاضل انما ذكر انه اذا كان المفضل اشخاصا دل الكلام على زيادة كل واحد من تلك الجماعة على جميع من عدا تلك الجماعة مما اضيف اليه افعل وما ذكره من ان العرض

مهنا بفضل الصنف لا يرد عليه بل لا ارتباط له به اصلا اذ حينئذ يكون المفضل الصنف
لا الاشخاص وكلامه على تقدير ان يكون المفضل هو الاشخاص ولا يمشي ان يقال اذا كان المفضل
هو الاشخاص يكون المفضل هو الصنف كما لا يخفى على ان لفظ الخيار في المثال الذي اورده
يأبى عن ان يكون المفضل هو الصنف لان الصنف فرد واحد من الخير اللهم الا ان يحمل على الاصناف
فيكون كل صنف فردا من المفضل وح يعود كلام هذا الفاضل هدعا ثم قال صاحب العقيل
فيه بحث اما اولا فلان كون الشخص من قريش وان كان فضيلة لكن ليس فضيلة تعدل
جميع الفضائل حتى يصح تفضيل من له هذه الفضيلة على جميع من عداه فانا نعلم قطعا ان الصحابي
العالم المتقي من الانصار افضل من كافر جاهل فاسق من قريش فلم يكن هذا الكافر من قريش
افضل منه واما ثانيا فلان قوله لو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك غير مسلم اذ التفضيل
كما يجري بين الاشخاص يجري بين الاصناف من حيث انها اصناف ولما كان الغرض من النكاح
بقاء الصنف اعتبر فيه الفضيلة الصنفية وصنف قريش افضل من سائر اصناف الناس
فلذلك حكموا بعدم كفاءة غير هذا الصنف له واما ثالثا فلان قوله ولو كان المراد ما ذكره
لم يكن فيه مدح له ممنوع اذ الشخص كما يمدح بفضائل نفسه كذلك يمدح بفضائل صنفه
وكلاهما شايعان واما قوله ثم لا شك في صحة هذا المعنى ولا في جواز ان يعبر عنه بهذا
اللفظ مسلم لكن لما لم يصدق هذا المعنى في مواقع الاستعمال حمل على تفضيل الصنف من حيث
انه صنف ليصدق الحكم ولمثل ذلك حكموا بان قولهم الرجل خير من المراة لا يدل على ان كل واحد
من افراد الرجل خير بل يدل على ان هذا القسم خير من ذلك القسم اقول لما سلم ان كونه من قريش
فضيلة فيكون افضل ممن لم يكن من قريش من تلك الجهة وان كان للغير فضائل اخرى وكون
الصحابي العالم المتقي من الانصار افضل من الكافر الجاهل من قريش من حيث الدين والعلم
والثواب لا ينافي كون الكافر القرشي افضل من حيث النسب ولا محذور فيه وما ذكره مبني
على ان يكون معنى الصيغة هو الزيادة من جميع الوجوه او في اصل الفعل على ما تخيله وهو مصادرة
على المطلوب اذ ليس الكلام الا فيه ثم من البين انه لو لم يكن فضيلة الصنف فضيلة للفرد بوجه ما
لم يكن في ذلك مدح له وكان افتخار الفرد بفضيلة الصنف كالافتخار بفضيلة الجار بل كان
الفرد في ذلك ككوسج يتبجح بلحية جاره على ما قاله العلامة الشيرازي في بعض لطائفه فالمدح
بفضائل صنفه مدح للفرد بفضيلته من حيث كونه من الصنف الفاضل بناء على ان الغالب

بقاء

بقاء بعض تلك الفضائل النفسانية في الفرد كذكاء النفس وعلو الهمة والصدق
والسخاوة الى غير ذلك وان كان قد يتخلف الحال عن هذا السؤال في بعض الافراد
ولو فرض العلم بتخلف جميع تلك الفضائل في فرد فمدحه باعتبار الانتساب الى الصنف
الكريم فان نفس ذلك الانتساب ايضا يعد شرفا في العرف فالمدح في الحقيقة بفضيلة
وهي الانتساب وهذا هو المراد من سياق الحديث ومثل ذلك لا ينكره الا معاند ولا اثر للعلم
من النكاح بقاء الصنف بل بقاء النوع كيف لا ولو كان الامر كما توهمه لم يحرم النكاح بين الاصناف
المتخالفة ولا نسلم انه لا يصدق هذا المعنى في مواقع استعماله فان الزيادة بوجه ما اعم مما ذكره
ومن الزيادة بوجه دون وجه فيصدق في المواضع باسرها وربما تعين بالقرينة ان المراد
بالزيادة من جميع الوجوه كالعام اذا دل القرينة على ان المراد منه الخاص ولا نزاع فيه انما الكلام
في اصل معنى الصيغة ثم لا يخفى ان ما ذكره هذا الفاضل المنقول عنه وما توهمه القائل يستلزم
اثبات معنى ثالث للاضافة بيان ذلك ان الجمع انما يدل على آحاد مقصوده بحرف التعريف
فاذا كان كل واحد من الجماعة مفضلا على غيره الذي ليس من تلك الجماعة كما ذكره لم يكن الزيادة
على جميع من عداه لاستثناء بعض من عداه وهو غيره من احاد الجماعة ولا على جميع من عداه
ممن اضيف اليه وهو ظاهر جدا فعلم الزام المحذور المذكور ومن ههنا يعلم انه لو لم يرد الزيادة
بوجه ما لزم كون الفاضل مفضولا على الوجه المستحيل او اثبات المعنى الثالث في احاد الموصوف
اذ كل واحد من الموصوفين اما ان يكون زائدا في اصل الكرم كما اعتبره المعترض فيلزم
كون كل واحد منهم فاضلا ومفضولا على الوجه المستحيل المستلزم للتناقض واما ان يكون زائدا
على جميع من عداه ممن سوى الجماعة كما اعتبره الفاضل فيلزم اثبات معنى ثالث فتامل ومما يؤيد
ما ذكرنا ان الشيخ عبد القاهر وهو امام الصناعة والمشهود له بالبراعة قال في اول شرح الايضاح
النحو لابي علي الفارسي عند قول المصنف الكلام ما ائتلف من هذه الاشياء اسم وفعل وحرف اعلم
ان الالف واللام في الكلام لاستغراق الجنس فليس من كلام الا وقد اشتمل عليه قوله الكلام
كما انه ليس من رجل الا وقد احاط به الرجل في قولك الرجل خير من المراة هذا لفظه ومن البين
انه لو كان الامر كما ذكره المعترض لم يكن لما ذكره هذا الشيخ الامام وجه اصلا بل لم يكد يصدر
هذا الكلام من احد من العوام فضلا عن مثله من الاعلام وقال السعيدي في شرح الكافية ان قيل
وجوب الزيادة على المفضل عليه يشكل بقوله تعالى وما نريهم من آية الا هي اكبر من اختها

اذ لا يستقيم ان يقال الزايد ان كل واحد منهما افضل من الاخر لما تؤدي اليه من اثبات
الزيادة ونفيها في كل واحد منهما فقوله تعالى هي اكبر من اختها شامل للجميع فيلزم ان يكون كل واحد
منهما اكبر من الاخرى وذلك يؤدي الى ان يكون اكبر وليس باكبر قلت اجاب المحقق في الامالي الطو
من وجوه احدها كذا او كذا وثانيها ان يكون المراد الاخت اكبر من اختها من وجه وقد يكون
الشيئان كل واحد منهما افضل من الاخر من وجه هذه عبارته ومع تصريح هذين الشيخين لا يقع
الا مجرد العناد والله ولي الرشاد وانت تعلم ان التمسك بالتبادر عند الاطلاق على كون معناه
ما ذكره لا يساعده لما عرفت من ان اللفظ قد يتبادر منه عند الاطلاق قسم مع ان معناه
اعم كما في الوجود فان المتبادر منه عند الاطلاق الخارجي مع ان معناه اعم ثم لا يذهب عليك
ان ما ذكره الاستاد قدس سره هو ان المراد منها هو الزيادة في الجملة اي بوجه ما ولا يستلزم ذلك
كون الصيغة موضوعا للزيادة في الجملة وقد ثبت جواز الارادة كما صرح به الشيخان فلا ارادة فقط
عن اصله جدا الا وجه له اصلا **قوله** لما كان المطلب الاعلى الخ **اقول** كما ان شرف العلم
اما لشرف موضوعه او لجلالة غايته او لوثاقة براهينه كذلك رجحان مسائل العلم الواحد بعضها
على بعض وذلك مما لا يشتبه على من له ادنى دربة فلا حاجة الى ما حمل عليه من ذلك بان يكون لبعض المسائل
مزيد اختصاص بالغاية بان يكون الغاية المطلوبة من علم تترتب على اقتضاء بعض مسائله اكثر نوعا
من اقتضاء بعض اخر هو العلم باحوال المبدا والمعاد قيل اراد بالمبدا مبدا كل ما يوجد واوله
ويقابله منتهاه واخره وكان الاول بهذا المعنى منحصرا في الباري تعالى من حيث انه موجد كل
على ما هو مذهب المحققين من المتكلمين والحكماء كذلك الاخر بالمعنى المذكور منحصر فيه من حيث انه
غاية لايجاد كل موجود اذ هو يفعل لذاته لا لغرض كما بين في موضعه فهو الاول والاخر من حيث
انه الفاعل والغاية جميعا واراد بالمعاد معاد الانسان ومنتهى امره اي كونه بعد هذه النشاة
ويقابله مبدا الانسان وابتداء امره اي كونه قبل هذه النشاة فالمعاد والمبدا المذكوران
ليسا منتهيين الى شيء واحد كما هو المتبادر من سوق كلامه قلت عليه لانم انهما ليسا منتهيين الى شيء واحد
لم لا يجوز ان يكون المراد مبدا الانسان وكونه مبدا لكل ما يوجد حال من احوال مبدا الانسان
غاية الامر ان لا يكون البدء والعود بنحو واحد وذلك غير ضائر ولئن سلمنا انهما ليسا منتهيين
الى شيء واحد فلانم انه خلاف المتبادر فان المبدا والمعاد بهذين المعنيين مشهوران
بحيث لا ينساق الذهن الى غيرهما بل اطلاق المعاد على الغاية غير معهود اصلا كما لا يخفى على من له

ادنى ممارسة قال في شرح المقاصد ومما المعبر عنها بالايمان بالله واليوم الاخر وقيل فيه بحث
اذ مبدا الانسان شامل للتراب والنطفة والعلقة وغيرها ومعرفة احوالها ليس من المقصد
الاقصى وهو ليس مبدا كل شيء كما حسبه على ان المبدا هنا اشارة الى موضوع احد مقاصد
الكتاب كما لا يذهب على ذي مسكة وهو مبدا جميع الممكنات لا مبدا الانسان **اقول** من اين المراد
بالمبدا هنا الفاعل كما هو المتبادر عند الاطلاق ولو لم يحمل على ذلك ورد على توجيهه
ايضا ان مبدا كل شيء يشمل مواد الاشياء وساير اسبابها الصورية والغائية والشرائط ومعرفة
احوالها ليس من المقصد الاقصى وليس في العبارة اشعار بان المراد شيء واحد يكون مبدا
لكل شيء وما ذكره من ان موضوع احد المقاصد هو مبدا الممكنات لا مبدا الانسان
ان اراد ان عنوان الموضوع في ذلك المقصد مبدا الممكنات دون مبدا الانسان فمسلم فان
عنوان المسئلة هناك هو الواجب لا مبدا الممكنات ولا مبدا الانسان وان اراد انه يصدق
على موضوع ذلك المقصد مبدا الممكنات ولا يصدق عليه مبدا الانسان ففي ظاهر البطلان
قوله واحوال المعاد مما لا يستقل به العقل قيل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد وان كان
يستقل ببعضها كتبدل اللذة والالم بعد خراب البدن ولذلك في مباحث الحكماء و يستقل
باكثر علم من احوال المبدا وان كان لا يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يذهب اليه الحكماء
فظهر انه لو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدا مما لا يستقل به العقل لكان اظهر قلت عليه
الظاهر ان المراد المعاد الجسماني كما صرح به في الحواشي الشريفة فانه المقصد الخاص بعلم الكلام
والعمدة الوثقى فيه وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل
باحواله المبحوث عنها في العلم واما امكانه فهو من المبادي في اثباته واعترض عليه اولا اما
فلانه لا شبهة على احد ان المراد بالمعاد ههنا هو المعاد المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم
من المعاد الجسماني وغيره كما صرح به عبارة الشرح هناك وعبارة المتن بقوله والحكمة في البعث
والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم واما ثانيا فلان الحصر
المستفاد من قوله فانه المقصد الخاص بعلم الكلام يقتضي ان لا يكون غيره من مسائل علم الكلام
مقصدا خاصا به وليس كذلك لان كل مسئلة من مسائل علم الكلام بل من مسائل كل علم من حيث هي
مسئلة مقصد خاص لا يكون مسئلة علم اخر من هذه الحيثية **اقول** فيه نظر اما اولا فلانا لا نم
ان المبحوث عنه في الكتاب اعم من الجسماني ولا نم ان عبارة الشرح مصرحة به فان الشارح ارجع هناك

من عنده نفسه الى المعاد الروحاني استطرادا ولم يدع ان ذلك مذكور في المتن ولا لازم
ان عبارة المتن مشعرة به فان قوله والحكمة تقتضي البعث من قبيل المبادي كقوله في اول البحث حكم المثلين
واحد وذكر الشيء على سبيل المبادي في فصل لا يكون بحثا عنه في ذلك الفصل وحاصل كلامه ان الحكمة
تقتضي البعث ليتحقق المكافاة التي هي مقتضى العقل فيجب على الله تعالى كما هو زعم المعتزلة وثانيه
ثبوت هذا القسم منه فيكون مقتضى الحكمة متحققا في ضمنه ومحصوله ان اصل المعاد ثابت بالدليل العقلي
وخصوص الجسماني بالضرورة من الدين فيكون المعاد الروحاني مسكوتا عنه اذ لم يثبت بما ذكره اصلا
لانه لا يمكن حمل العبارة على ان الحكمة تقتضي البعث الروحاني كما لا يخفى بل معناه مطلق البعث واذا تحقق
المطلق في ضمن هذا القسم فقد تحقق مقتضى الحكمة ولا يلزم تحققه في ضمن القسم الآخر ثم ما ذكره من انه
لو قال واكثر احوال المعاد لكان اظهر انما يظهر اذا علم ان ما لا يستقل العقل به من جميع احوال المعاد الجسماني
والروحاني اكثر مما يستقل به وهو غير ظاهر بل في حيز المنع فلو قال كما ذكره لم يكن ظاهرا فضلا
عن ان يكون اظهر واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قولنا فانه المقصد الخاص بعلم الكلام
انما هو بالنسبة الى المعاد الروحاني فانه لو فرض كونه من مسائل الكلام لم يكن مقصدا خاصا به
بحسب الذات بل من المسائل المشتركة بين العلوم كلها وكالسماء المشتركة بين العلوم الثلثة الطبيعي
والرياضي والالهي ولا ينافي الاختصاص مع قيد الحيثية للاشتراك بحسب الذات فسقط قوله واما ثانيا
واما ثالثا وامثال هذه لا يليق باهل التحصيل فضلا عمن يدعي الكمال والتكميل ثم قيل لو كان الحصر
المستفاد من قوله فانه المقصد الخاص بعلم الكلام بالنسبة الى المعاد الروحاني لدل الكلام على ان المعاد
الروحاني من مسائل علم الكلام على ان المعاد الروحاني من مسائل علم الكلام وليس خاصا به وقوله
فانه لو فرض انه من مسائل علم الكلام يدل على انه ليس من مسائل علم الكلام وبينهما تناف فان
ثم ما ادعاه من ان المعاد الجسماني مقصد خاص بعلم الكلام غير مسلم اذ الشيخ صرح في الشفاء
بان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي صلى الله عليه وسلم عن التعرض له وروحاني ونحن نثبته وقد اثبت
الحشر الجسماني في بعض تصانيفه بوجه دقيق لا يسع ذكره هذا المقام **اقول** نفي كون المعاد الروحاني
مقصدا خاصا بعلم الكلام بتحقيق هذا الامر بين اما بان لا يكون مقصد ذلك العلم اصلا واما بان
يكون مقصدا مشتركا ولما كان نفي غير الجسماني مقصدا خاصا كافيا في تبادر الجسماني او قصر علته
ثم اشار الى انه ليس مقصدا اصلا فلا ينافي اصلا كما توهم ثم لا يخفى على من له ادنى خبرة ان عبارة
الشيخ دال على ان ذلك خارج عن مسائل الفن وذلك كما يقولون ان الشرع اغنانا عن الحكمة

العملية ولا يدل ذلك على ان يكون علم الفقه من اقسام الحكمة العملية وكذا اثباته في بعض تصانيفه
ليس من حيث انه من مسائل الحكمة بل هو راسا في تصانيفه الا ما نقله عن بعض من لا تحارفنه
من العلماء من انه تمكن وقد بالغ في رسالة المبدا والمعاد في نفيه كما لا يخفى على الممارس لو
انه اثبته فلا يدل على كونه من مسائل الحكمة كما اشرنا اليه **قوله** في المعارف الالهية
قد في الحواشي اراد بالمعارف الالهية ما لا يعرف الا بتوفيق الله تعالى لعدم استقلال العقل فيه
لا المعنى المشهور الذي هو معرفة ذاته وصفاته فقد صحف بعض المصحفين او لا التوفيق بالتوقيف
واعترض بان جميع العلوم لا يعرف الا بتوفيق الله تعالى فلما نبهت على ما وقع له من التصحيف تشبث
بذيل التحريف وقال فيه بحث لشمول حد المعرف سائر العلوم نظريا كان او بديهيا اذ لا وقوف
الا بتوفيق الله وهذا يدل على عدم وقوفه على معنى التوقيف في عرف اهل العلم فانهم يقولون
ان اسماء الله تعالى توقيفية بمعنى انه انما يتلقى من الوحي الالهي وتعليمه كما للانبياء عليهم السلام
او ما ينتهي اليه كما وقع لغيرهم ولو كان المراد ما ذكره لكان اسماء الآحاد كزيد وعمرو توقيفية
وذلك مما لا يتوهمه احد **قوله** احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة **اقول** قيل مباحث الامور العامة
ان اراد الاحوال المشتركة بين كل واحد واحد من الثلثة او الاثنين كما هو الظاهر مما بعده
امرا عاما لم يرد عليه ان العلم والحيوة والقدرة وامثالها مشتركة بين الواجب والجوهر
مع انها لم تعد من الامور العامة لانها ليست مشتركة بين واحد واحد من افراد الجوهر لكن
كون العلة مشتركة بهذا الوجه بين الثلثة يحتاج الى بيان وان اراد الاحوال المشتركة بين الثلثة
او الاثنين في الجملة يمكن ان يدفع الايراد المذكور بان الغرض بيان حصر ما ذكر في الكتاب
في المقاصد الستة اي الغرض ان يبين ان المسائل التي ذكرها المص في الكتاب لم حصرها مقاصد
في ستة لا في عدد آخر وبيان ذلك انها ستة اقسام في نفس الامر فسبب ان ذكر في
ولم يبحث فيه عن المشتركة بين الواجب والجوهر مثلا بين علم الواجب في بابه وعلم الجوهر في بابه
اقول المتعارف في مثل هذا المقام بيان وجه الحصر بان يقال هذا الكتاب في العلم الفلاني العلم
وكل كتاب في ذلك يليق ان يترتب على كذا بابا او فصلا او امثالها اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان ما يجب ان يذكر في كتب ذلك العلم من احواله وما يتعلق به كذا وكذا
كما هو المشهور بين اهل الصناعة وعلى هذا الوجه بهذا القائل سعى في تخصيص المباحث المذكورة في الكتاب
بالذكر من غير وجه مناسبة حتى انه لو لم يذكر الاقسام واحدا من الامور العامة التي لم يذكره

والحاصل ان الوظيفة ههنا بيان وجه تخصيص البحث بالذكر بتلك المقاصد ولا يحصل
ذلك مما وجهه اصلا اذ حاصله انه انما قسم الكتاب الى كذا فصلا او بابا لانه لم يذكر
في الكتاب الا ما في هذه الفصول والابواب وهي كذا قسما ولا يخفى ركاكته وخروجه عن وظيفة
المقام ثم اني اوردت في حاشيتي انه اذا اريد بالامر العام المشترك بين جميع الاحاد من الافراد
الثلثة او الاثنين يلزم خروج الكثرة فانها لا توجد في الجوهر المجرد الواحد وكون العلة الصورية
والمادية وغيرهما مشتركة بهذا الوجه غير بين مع انهم جعلوها من الامور العامة وان اريد المشترك
بين افراد الثلثة او الاثنين في الجملة فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض
وكذا الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر فانها لا توجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا
عند بعضهم واخترت في الجواب ان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث
عنها اذ ربما لم يتعلق غرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل بالبحث عن انواعها فقط
قيل عليه فيه بحث اما في الايراد فلانا لا نسلم ان الكثرة لا توجد في الجوهر المجرد الواحد
فان الكثرة المبحوث عنها في الامور العامة هي الكثرة المنقسمة الى الكثرة بالموضوع والكثرة بالمحمول
والكثرة بالعدد وغيرها وبعض تلك الاقسام كالكثرة بالمحمول توجد في الجوهر المجرد الواحد
فيكون القسم موجودا فيه لا محالة ولا نسلم ان العلة الصورية والمادية من الامور العامة وان كان
العلة منها اذ من البين انه لا يلزم ان يكون انواع الامور العامة امورا عامة ولا يلزم كونهما
موضوع بعض المسائل في مقصد الامور العامة لانه كما يجوز ان يجعل نوع موضوع العلم موضوع
بعض المسائل كذلك يجوز ان يجعل نوع موضوع قسم منه موضوعا لبعض مسائل ذلك القسم ولذلك
يبحث في مقصد الامور العامة من انواعها كالوجوب الذاتي والعلة المادية والصورية
واما في الجواب فلانه لا خفاء في ان الغرض من وضع المقصد الاول من الكتاب معرفة احوال
الامور العامة فالامر العام حقيق بان يذكر في المقصد المذكور ولا يتوقف ذكره فيه على غرض
اخر يتعلق بذكره هناك وكذلك الغرض من وضع المقصد الثاني معرفة احوال الجوهر والعرض
وهذا القدر كاف في ذكرها هناك ولو لم يكف هذا القدر كما توهم لاحتاج ذكر كل مسئلة في بابه
الى ان يتعلق غرض سوى ان الغرض من وضع هذا الباب معرفتها ودون اثبات ذلك
خرط القتاد وليت شعري بان اي غرض يتعلق بالوحدة والكثرة وغيرهما من الامور العامة
ولم يتعلق بالعلم واخواته حتى لم يذكر فيه **اقول** لا يخفى ان الكثرة بالمحمول والموضوع راجع الى

الى كثرة الموضوع والمحمول بالعدد وليس ذلك كثرة في الجوهر المجرد بالحقيقة بل الكثرة
في الحقيقة انما هي في الموضوع والمحمول وينسب اليه بالعرض فان الجوهر المجرد الواحد لا يتكثر
في نفسه بسبب تكثر المحمول بل انما يتكثر موضوعه ومحموله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض
افاضل المحققين في رسالته في العلم والنطق والمعتبر في الامور العامة الاشتراك بالحقيقة لا الاشتراك
بالعرض وان اعتبر الاشتراك بالعرض فالكم بالعرض ايضا يشمل الجوهر المجرد الواحد كما انه
بحسب المحمول فهو متكثر بحسبه بالكم المنفصل كيف لا والكثرة هي الكم المنفصل بعينه وما ذكره من
موضوع الفعل والات على موضوع العلم يقتضي ان يجوز البحث في القسم الكلي من الطب عن المعالجات
الجزئية فيلزم الاختلاط ويفوت الغرض من التبويب وسيجيء منه كلام على ذلك وسنتكلم عليه
هناك ان شاء الله تعالى وما اورده على الجواب انما يرد على ما فهمه لا على ما هو الجواب
اذ ليس فيه الا انه قد ترك بعض المسائل في بابه لاجل عدم الاهتمام به بناء على انه لا يتعلق
بتركه غرض كلي في زعم التارك ولا شك انه لا يجب ان يذكر في كل باب جميع مسائله والا لم يكتب
الكتب بل يجب تكميله بالمسائل المذكورة فيها وكيف يتوهم ذلك والمسائل تتزايد بتلاحق الافكار
ثم من البين ان كل واحد من المصنفين انما يختار ذكر بعض المسائل وترك بعضها بحسب
مزيد اهتمامه وعنايته بالمذكور دون المتروك بناء على ما يراه من قلة النفع وكثرته اذ لا ريب
ان بعض المسائل اتم واشرف من بعض فيذكر كل واحد منهم ما هو اهم عنده فالعمدة في الجواب
هو عدم وجوب ذكر جميع المسائل في كل باب وما ذكر من عدم تعلق الغرض المعتد به
بالمتروكات شرح مبان النكتة في تركها وانما ذكر ذلك لاطراد ترك تلك المباحث في جميع
كتب القوم ومثل ذلك يهيج الاذهان الثاقبة بالفحص عن وجه النكتة فيه اذ يبعد عند الطبع
السليم احالته الى مجرد التشهي والارادة مع اختلاف الطبائع والدواعي واتفاقهم
على ذلك فظهر انه وقع في جانب من المراد بل هو في واد وذلك في واد والله الموفق
للرشاد **قوله** فالبحث عن العدم الخ قلت عليه في حاشيتي لا نسلم ان البحث عن العدم استطرادي
لانه ليس في تعريف الامور العامة ما يوجب كون البحث عن العدم تطفلا وكذا الامتناع
ان اريد به المطلق الشامل لهما بالغير فان العدم والامتناع المذكورين من الاحوال المشتركة بين الجوهر
والعرض ولو قيل ان العدم المطلق لا يعرض الجوهر ولا العرض فنقول قد جوز الشريف المحقق
والشارح بعض الاحتمالات التي تكون بناء عليها العدم المطلق عارضا لهما كما فصلناه

في الحواشي وذلك التجويز بنيا في الجزم بكون البحث عنه تطفلا او مع قطع النظر عن ذلك لا يشك
ان الجوهر والعرض ليسا واجب الوجود المطلق والذهني لذاتهما بل هما ممكن الوجود فيكونان
ممكن العدم فالعدم المطلق من احوالهما الممكنة الثبوت لهما واعترض عليه بان العدم المذكور
فيه ما هو رفع الموجود المطلق ومقابل له وهو ليس حالا لشيء منهما اذ معروضهما ايضا
المعدوم المطلق وهو لا شيء محض لا يمكن له اصلا فلا يكون واجبا ولا جوهرا ولا عرضا
وكذا حكم الامتناع **اقول** لا نم ان العدم المذكور فيه ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل له
بمعنى ان لا يكون موجودا اصلا بنحو من الانحاء في وقت من الاوقات كما توهمه بل اعم
ومما هو رفع نحو من انحاء الوجود بخصوصه ورفعه في وقت دون اخر كما ان السكون المعتبر
في موضوع الطبيعي حيث جعل موضوعه الجسم من حيث الحركة والسكون ليس بمعنى عدم الحركة
مطلقا بمعنى انه لا يكون متحركا بنوع من انواع الحركة في شيء من الاوقات فان ذلك
لا يعرض شيئا من الاجسام اما الفلكية فظاهر لا سيما عند من يقول ان الكواكب
تتحرك على مراكزها كالشيخ وموافقيه من المحققين واما العنصرية فلان الوضع السابق
عندهم معد للوضع اللاحق كما تقرر في موضعه فلا شيء من اوضاع اجزاء العناصر بعدم المعد
لا يدوم عندهم فكل جزء منها يستحيل من الصورة الفاسدة الى الصورة الكائنة وتلك
الاستحالة مسبوقة بالاستحالة في الكيف كما ذكروا ان الماء يسخن بالتدريج الى ان يصل
سخونته الى حد لا يجامع الصورة المائية فينخلع عن هيولاها تلك الصورة ويفيض عليها
صورة الهواء والهواء يتبرد بالتدريج الى حد لا يجامع الصورة الهوائية فينخلع عن هيولاها
تلك الصورة ويفيض عليها الصورة المائية وقس عليه سائر الاستحالات فان قيل يجوز ان يكون
بعض الاجسام التي هي اجزاء العناصر لا يتغير ولا يتحرك في الكيف وان كان مسبوقا
بالاستحالات الغير المتناهية قلنا من قواعدهم ان كل كائن فاسد وانه حركة الا
العنصر في الكيفيات المحسوسة كالضوء والظلمة والحرارة والبرودة وغيرها مما
على ان خلو بعض الاجسام عن مطلق الحركة كاف في مطلوبنا مع انهم يبحثون عن السكون
الغير الدائم المقابل لبعض انواع الحركة كما في قولهم لا بد من تخلل السكون بين كل حركتين
مستقيمتين هذا واما على ما ذكره الشيخ وغيره من المحققين من ان المراد بالحركة هنا ما يشمل
الكون والفساد فالامر اظهر فان عدم اتصاف شيء من الاجسام بسلب الحركة المطلقة

بهذا المعنى في غاية الظهور فان الافلاك دائم الحركة في الوضع واجزاء العناصر كلها
متصفة بالكون والفساد في وقت من الاوقات وكذا الحال في الامتناع المراد به
ما هو اعم من الذاتي والغيري فلا حاجة الى الاعتذار ثم ان المعترض عرض على قولي ان الجوهر
والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتهما بقوله وفيه بحث اذ لا يلزم من كون الوجود المطلق
غير معلل بذوات المفهومات ان يمكن عروض العدم المطلق لها لجواز ان يكون الوجود المطلق
من لوازمها فيكون رفعه منافيا لها فلم يكن من احوالها الممكنة لان الحال الممكن لشيء يجب
ان لا ينافيه قال فيه ذلك بيانا ونقول ان اراد بقوله اتصاف المفهومات بالوجود
المطلق ممكن ان اتصافها بفرد منه ممكن فيلزم ان يكون اتصافها بسلب ذلك الفرد ممكنا
لا اتصافها بسلب ذلك الفرد ممكنا لا اتصافها بسلب جميع افراد الوجود حتى يلزم ان يكون اتصاف
بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق من احواله الممكنة وان اراد ان اتصافه بجميع افراده
ممكن فذلك ممنوع والسند ظاهر وان اراد اتصافها بطبيعة الوجود مع قطع النظر عن فرد بعينه
فيكفي في صدقه ما سلب نحو من انحاء الوجود عنه فلا يلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود
مما من احوال الممكنة **اقول** يتوجه على هذا الكلام من انواع التخبط ما يغنينا عن التعرض له
فالاعراض عنه اولى من الاعتراض عليه فلينظر الناظر الى قوله لا يلزم من كون الوجود المطلق
غير معلل بذوات المفهومات ان يمكن عروض العدم المطلق لها كيف حمل قولي ان الجوهر والعرض
ليسا واجبي الوجود لذاتهما على ان ذاتهما ليست علة لوجودهما فقد توهم ان الواجب لذاته
ما يكون ذاته علة لوجوده كما ذهب اليه بعض المتكلمين وقد علم بطلانه في موضعه ثم الى
ما ذكرها اخرا مع ظهور ان الجوهر والعرض ممكنا الوجود بالامكان الخاص سواء اعتبر
بالنسبة الى الوجود المطلق او الى الوجود الخارجي او الوجود الذهني اذ ليس من تلك الوجودات
واجبا لهما بالوجوب الذاتي وسلب تلك الوجودات بسرها عنهما ممكنا اذ امكان احد الطرفين
يستلزم امكان الطرف الاخر ثم انهم جعلوا الامكان من احوال الجواهر والاعراض
ومن البين انه اذا كان امكان الوجود والعدم من احوالهما كان العدم من احوالهما
الممكنة الثبوت لهما وهذا على ما ذهبوا اليه من ان صدق الموجبة السالبة المحمول لا يقتضي
وجود الموضوع في غاية الظهور وعلى ما حققناه من ان صدق كل موجبة يقتضي وجود الموضوع
فيحكم عليهما في وقت الوجود بسلب الوجود المطلق عنهما بالامكان وهذا الحكم صادق فان

الاتصاف بالوجود لا ينافي امكان العدم المطلق ولقد اغرب في اخر كلامه حيث قال ان
اتصاف الطبيعة بالوجود مع قطع النظر عن فرده انه ممكن وسلب تلك الطبيعة مع قطع النظر
عن افراده انه ممكن ولا يخفى صدق هذا السلب بنحو من انحاء الوجود عنه فلا يلزم ان يكون
سلب جميع انحاء الوجود من احواله الممكنة وانت خبير بان سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع
الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كان الطبيعة باقية في ضمنه وكانه نسي ان تحقق العام يكفيه تحقق
بعض افراده واما انتفاؤه فيستلزم انتفاء جميع افراده ثم من العجب الذي ليس منه عجب انه
صرح بان العدم المقابل للوجود المذكور في العنوان هو سلب الوجود المطلق بحيث يكون
معروضه لا شيئا محضا ولا يكون له وجه من الوجوه ثم حمل ههنا مقابله سلب الوجود في ضمن
فرد بحيث لا يلزم من سلب جميع انحاء الوجود ثم قال هذا المعترض نعم يرد عليه ان في المقصد
المذكور يبحث عن الوجوب العام الشامل للذاتي وغيره ولذلك قسمه المصنف اليهما بقوله والوجوب
شامل للذاتي وغيره ولا شك انه من الاحوال المشتركة بين الثلثة فذكره هناك لا يحتاج
الى معذرة كما ان ذكر الامكان لا يحتاج اليها فان قلت كان الوجوب المطلق موضوعا لبعض
مسائله كذلك الوجوب الذاتي موضوع لبعض منها وهو ليس مشتركا فلا يكون البحث عنه من مسائل
هذا المقصد واعتذر الشارح لذكره هناك لا لذكر الوجوب المطلق قلت لما كان الوجوب
المطلق من موضوعات هذا المقصد يجوز ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو بمنزلة نوعه موضوعا
لبعض مسائله كما يجوز ان يجعل ما هو بمنزلة نوع موضوع العلم موضوعا لبعض مسائل ذلك العلم وتحقيق ذلك
ان العرض المبحوث عنه في العلوم وهو ما يعرض الموضوع لذاته اي بلا واسطة في المعروض
او يعرضه بواسطة ما يساويه وقد يكون اخص منه كما حقق في موضعه ولما راموا ان يكون
مسائل علومهم البرهانية قوانين كلية ولا يصدق حمل الخاص على العام كليا حملوا العوارض الخاص
من الموضوع على نوعه او على ما هو بمنزلة نوعه حملا كليا ومن ههنا يسمعهم يقولون موضوع مسائل العلم
قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون نوعا من عرضه الذاتي فلم يلزم من كون الوجوب
الذاتي موضوعا لبعض مسائل هذا المقصد ان يكون من موضوعات هذا المقصد مبحوثا عنه
بخصوصه حتى يقع الاحتياج الى الاعتذار المذكور **اقول** ما ذكره من قياس موضوع المقصد
على موضوع العلم في جواز جعل نوعه موضوعا للمقصد انما يمكن لو كان العنوان صادقا عليه عند علم
وكيف يجوز ان يعنون المقصد الاول في الامور الكلية مثلا ثم يذكر فيه ما ليس كليا هل هذا الا

الا كما يعنون الباب بالجوهر مثلا ويذكر فيه الاعراض بل كما يعنون فصل بالاجناس
العالية ثم يبحث فيه عن الحيوان والانسان باعتبار انه يصدق عليه الجوهر الذي هو
من افراد الجنس العالي فان الامر العام لا يصدق على الوجوب الذاتي بل انما يصدق
على الوجوب المطلق والوجوب المطلق يصدق على الوجوب الذاتي كما ان الجنس العالي انما يصدق
على الجوهر والجوهر يصدق على الحيوان والانسان ومثل ذلك التجوز في موضوع العلم الذي
جعل مقيسا عليه اذ لو افرد علم للاجناس العالية لكان البحث فيه من الافراد التي يصدق
عليها جنس من الاجناس العالية ولا يصدق عليها الجنس العالي فان البحث في العلم انما يكون
عن انواع موضوع العلم ونظائره مما يصدق عليه موضوع العلم لا عن الاشياء المندرجة
تحت الامور التي يصدق عليها موضوع العلم ولا يصدق عليها موضوع العلم فليدرك
وما سماه تحقيقا ليس من ذلك تحقيقا اما اولا فلان الشيخ قد صرح في الشفاء بان مسائل العلوم
البرهانية قد تكون جزئية نعم لا تكون قضايا شخصية واما ثانيا فلان الغرض من التبويب
تمييز مسائل العلم بعضها عن بعض ليسهل طلب العلم كل منها من موضعه فاذا وضع باب
للامور الكلية كالعلم الكلي من الطب مثلا ثم بحث في ذلك الباب من الجزئيات كالمعالجات
الجزئية ادى ذلك الى فوات غرض التبويب وملخصه ان الغرض من التبويب تمييز مسائل العلم
بعضها عن بعض بحسب تميز موضوعاتها فلو جوز ذكرها عدا عنوان الباب في ذلك الباب
صارت مقاصد الابواب مختلطة لا يمتاز بعضها بحسب الموضع من الكتاب وذلك مناف لغرض
التبويب فيكون التبويب ضائعا فعنونة الفصل بالامور العامة يقتضي ان لا يبحث فيه اصالة
الا عما هو منها والا لجاز ذكر جميع الامور الخاصة فيه لانها بمنزلة الانواع قال المعترض لا نم
ان عنونة الفصل بشيء يقتضي ان لا يذكر فيه سواه الا يرى انه ذكر في فصل المعاد امور
سوى المعاد وفي فصل الواجب امور سوى الواجب بل عنونة الفصل بشيء يقتضي ان لا يذكر فيه
سواه الا يرى انه ذكر ان يكون ذلك الشيء موضوعا لهذا الفصل وقد يجوز حمل ما هو من اعراضه
الذاتية عليه او على فرده بالفصل المذكور في موضعه من هذا الفصل قوله والا لجاز ذكر
جميع الامور الخاصة فيه ان اراد انه يجوز ذكرها وحمل العرض الذاتي للمعاد الذي هو موضوع
الفصل عليها فذلك جائز ولا يلزم الاختلاط اذ في هذا الفصل يحمل العرض الذاتي للعام
على الخاص وفي الذي موضوعه الخاص يحمل الذاتي للخاص عليه وان اراد انه يجوز ذكرها فيه

وحمل الاعراض الذاتية للامور الخاصة عليها فممنوع اذ في هذا الفصل تحمل العرض الذاتي
للعام عليه والاعراض الذاتي للخاص اعراض غريبة له فكيف يصح ان يحمل عليه فمن اين لزم
الاختلاط اقول ما ذكره من المنع انما توجه على مقدمة لم يدعها احد اذ المقدمة التي ذكرها
هي ان عنوان الفصل يشعر بعض ان لا يذكر فيه اصالة ما سواه وانما ذكر ما عداه على سبيل
المبادئ والاستطراد والمبادئة الكلام في ان ذكر الوجوب الذاتي في فصل الامور
العامة والبحث عنه استطرادي والمعترض ينكره ولا شك انه حمل فيه على الوجوب الذاتي خواصه
كالبساطة ذهنا وخارجا وعدم كونه جزءا من غيره وعدم زيادة وجوده عليه لانها هو
خواص الامور العامة فلزم ان يكون بحسب عنوانه استطراديا اقول لا يخلو
من ان المذكور في فصل الباري والحيوان من المحمولات اعراض ذاتية لتلك الامور
ام لا وعلى الاول يكون اعراضا غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو اعم منه لما عرف
من ان الاعراض الذاتية للخاص اعراض غريبة للعام فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم
وعلى الثاني لا يصح البحث عنها في تلك الفصول بناء على ما قرره من انه في الفصل الذي هو
موضوعه الخاص انما يحمل العرض الذاتي للخاص عليه فيلزم على هذا التقدير اما عدم جواز البحث عنها
في العلم مطلقا او عدم جواز البحث عنها في فصولها على ان ما ذكره من انه يجب حمل العرض
الذاتي للخاص في فصولها على ما ذكره من انه يجب حمل العرض الذاتي للخاص في الفصل الذي
موضوعه الخاص خلاف الواقع فان الفقهاء يبحثون في باب البيع عن حرمة الربوا وفي باب
الزكوة عن وجوبها وفي باب النكاح عن فساد نكاح الشغار وكذا في سائر الابواب
عن المحمولات التي هي اعم من موضوع الفصل كما يعلمه من تتبع ادنى تتبع والنحاة يبحثون
في باب المبتدا والخبر عن رفعهما وفي باب الفاعل عن وجوب ذكره وجواز حذف الفعل
عنه وفي باب المفعول عن جواز حذفه والمص في هذا الكتاب بحث في فصل الامامة عن وجوب
نصب الامام وفي الحكمة بحث في الفلكيات عن كروية السماء وفي فصل الانسان عن كون
النفس مجردة وفي فصل الكيفيات والصوت عن بقائهما ولا شيء من تلك المحمولات عرضا ذاتيا
لموضوع الفصل لانها اعم منه قوله وتحدهما بانها ثابت العين اقول قيل قد صرح
ابن المطهر الحلي في شرحه لهذا الكتاب بان هذا التعريف لبعض المتكلمين واقول كانه لم ير
ان الثبوت اعم من الوجود واعم من العدم فهو موافق لبعض المعتزلة في ان الثبوت اعم من

من الوجود والجمهور العموم في ان النفي وهو كلمة لا اعم من العدم لكن النفي عند الجمهور
بالاضافة الى الوجود يصير بمعنى العدم وعندهم بالاضافة الى العين الذي ينحصر في الموجود بزعمه
ونصير بمعناه فالثابت على رأيه جنس الموجود او ما في حكم الجنس ولما كان من المتكلمين من نفى
للوجود الذهني وكان الوجود عنده منحصرا في الاعيان كان العين حينئذ الموجود عما عداه
من الثابت بزعمه فيكون فصلا للوجود او خاصة له فيتناول التعريف الموجود بذاته
والموجود بغيره ولا يختص بالموجود لذاته كما توهم وكما ان الثابت بالقيد العين يخص بالموجود
عنده كذلك المنفي بالقيد يخص بالعدم هذا كلام صاحب القيل اقول قد صرح الاستاد
المحقق قدس سره في شرح المواقف بان فائدة ايراد العين ان يعلم ان هذا التعريف للموجود
بنفسه لا للموجود بغيره ولا لما هو اعم وهذا النقل خالف لمجرد هذا الاحتمال البعيد ونسبه الى الوهم
على ان من يرى الثابت اعم من الموجود يرى النفي اخص من المعدوم لان المنفي عنده مقابل الثابت
والمعدوم مقابل للموجود وما لا يكون موجودا اعم من ان يكون ثابتا كالمعدوم الممكن
او غير ثابت كالممتنع والمركبات الخيالية وفي هذا التعريف قد عرف المعدوم بالمنفي فلا يكون ممن
يرى الثبوت اعم ولم يوجد احد من القائلين بان الثبوت اعم قائلا بان المعدوم مرادف
للمنفي او مساو له فكيف غلب على ظنه ان هذا التعريف للقائلين بعموم الثبوت بل الغالب
على الظن انه ليس لهم كما ذكرنا لا يقال العين بمعنى الخارج ومعنى الثابت العين الثابت في الخارج
فالثابت اعم ويختص بالموجود بالقيد لانا نقول بعد الاغماض عن ركاكة التوجيه ان القائلين
بعموم الثبوت ينسبون الثبوت الى الخارج فالمعدومات الممكنة عندهم ثابتة في الخارج فلا يختص
بالموجود بذلك القيد قوله واما الثابت فلانه قلت في حاشية للمعرف ان يقول
الكون في الموجود بالتعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه
على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان
التامة لا يقال قول المص بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل رابطة يدل على ان المعرف
مطلق الكون الشامل للنسبي وغيره لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان الوجود
بمعنى ملا للقسمين انما عرف الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود
الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا لكون تعريفا للشيء بما يصدق عليه ولا يلزم فساده
واعترض عليه اما اولا فانه ليس للمعرف ان يقول ذلك الا اذا اثبت ان الكون مغاير في

يقول عرف احدهما بالآخر او عرف الحد المشترك بينهما بما يصدق هو عليه لكن
ثبوت المعنيين غير مسلم ولم لا يجوز ان يكون له معنى واحد وقد يحمل ذلك المعنى آلة لتعرف حال الغير
وح يكون غير مستقل بالمفهومية وقد لا يجعل آلة للتعرف حال غيره فيكون مستقلا بها كما يشهد به
الفطرة السليمة وذهب اليه القوم فيه وفي نظيره من الامكان واللزوم وغيرهما
كما سيجيء تفصيله في الشرح واما ثانيا فلانا لا نم ان الظاهر هو ان المعرف هو وجود
الشيء في نفسه ذاتي ولا آلة للتعريف بل الظاهر هو ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب
وهو اعم من وجود الشيء في نفسه لانه مساوق للشيء على ما نص المص واما ثالثا فلان مدار
ما ذكره من الايراد على سوء فهم المراد وذلك لان المص بعد ان حقق ان للوجود معنى واحدا
بديهيا مشتركا حكم بان ذلك المعنى قد يجعل محمولا وقد يجعل رابطة واشار بذلك الى قسمي القضية اعني
الهلية البسيطة والمركبة لينبه على ذلك اثبات المادة في كلا قسميها ومن البين ان المعنى الواحد سواء
جعل موضوعا او محمولا او رابطة وذلك المعنى لا اختلاف الا في العوارض الخارجة عنه فلو عرف
المعنى حال كونه موضوعا بنفسه حال كونه محمولا كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه ولما كان
اسما لهذا المعنى لفظ فلو عرف احدهما بالآخر كان تعريفا بالمرادف ولم يرد المص تقسيم الوجود
الى المحمول والرابطة حتى يتوجه عليه ان الوجود غير منحصر فيهما لجواز ان يكون موضوعا
او غيره مما لا يكون احدهما وهو قد حسب ان المص قسم الوجود الى فرد منه ولكل منهما معنى
غير معنى الوجود حتى لو عرف احدهما بالآخر كان ذلك تعريفا لاحد قسمي الشيء بالآخر منه
ولو عرف الحد المشترك باحدهما كان تعريفا للشيء بما يصدق عليه ثم ما اختاره المص
من ان للوجود معنى واحدا يجعل تارة محمولا ويجعل تارة رابطة موافق لما ذهب اليه
سائر المحققين قال الشيخ في برهان الشفا مطلب هل على قسمين بسيط وهو مطلب هل الشيء
موجود على الاطلاق والآخر مركب وهو مطلب هل الشيء موجود كذا او ليس موجودا كذا
فيكون الموجود رابطة لا محمولا وقد بالغ صاحب الاشراق في انه معنى احد الحالتين
والاستدلال بان الوجود الرابطي نسبي والمحمول معنى غير نسبي فلو كان معنى احدا لزم
ان يكون الشيء تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها من المقولات وهو محال في غاية
الركاكة لانه ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بلا تغير حاله وحدوث تعلقه بشيء آخر
تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها فلزوم ذلك ممنوع اذ المعنى البديهي المسمى بالكون

والوجود اذا اضيف ونسب الى امرين وقيل وجود امر لآخر واحد من هذه الحيثية
يدخل تحت المضاف واذا اضيف ونسب الى امر واحد وقيل وجود الشيء لم يدخل تحته وان اراد
انه يلزم ذلك ان كان بتغير حاله وحدوث تعلقه بشيء آخر فهو كذلك وهو محال فان الشخص المعين
لما حدث له ملك امر صار مالكا واذا احدث له ولد صار والدا فدخل تحت المضاف
بعد ما لم يكن ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى **اقول** في هذا الكلام انظار اما في قوله ليس
للمعرف ان يقول فلان من زعم ان التعريف دوري مدع وعليه اثبات الدور
وصاحب التعريف يكفيه المنع بل جميع الايرادات على التعاريف دعاو محتاجة الى الاثبات
ويكفي في جوابها المنع كما صرح به القوم ومطالبة المانع بالاثبات خارج عن قانون التوجيه
فقوله ثبوت المعنيين غير مسلم الى آخره غير موجه اذ هو غصب لمنصب الخصم اذ لا شك ان قول المص
ان التعريف مشتمل على الدور دعوى وعليه الاثبات ويكفي في جوابه المنع وهو بلا منه قد قلب
الامر وجعل مدعي الدور مانعا والمجيب عنه مدعيا على انا نعلم بديهة ان المعنى الواحد لا ينقلب
بنحو الملاحظة تارة اضافة وتارة امرا حقيقيا فان المضاف من الاجناس العالية وذاتيات
الشيء الواحد لا يتغير لكنها العقل نعم الامر النسبي الذي هو من مقولة المضاف الحقيقي قد يلاحظ
بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يجعل آلة لملاحظة الغير فلا يكون مستقلا وهو كلا في الحالين
مضاف حقيقي لم يتغير عن ذلك المقولة الى غيرها اصلا مثلا الابتداء والامكان ونظائرهما
من مقولة المضاف العقل تارة يلتفت اليها بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال اطرافها
وهو في كلتا الحالتين مجانسه لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى نفسها وانما ينعطف الى اطرافها
بتبعيتها وفي الحالة الثانية متوجه الى الاطراف وانما يلتفت اليها بالتبع فتعقل تلك المعاني في الحالتين
موقوف على تعقل الاطراف غير منفك عنه لكن الالتفات بالذات الى تلك المعاني قد ينفك
عن الالتفات بالذات الى اطرافها واما ان معنى واحدا اذا لاحظه العقل بوجه من الوجوه كان
من مقولة المضاف واذا لاحظه بوجه آخر كان من مقولة اخرى فمما يشهد الفطرة السليمة بفساده
واستحالته وهل هذا الا كما يقال زيد اذا لوحظ بسهم المخروط فهو من نوع غير الانسان
واذا لوحظ شرا فهو من نوع آخر بل هو اخس من ذلك فان تبدل نوع الى نوع آخر
مع بقاء الجنس لا سيما الجنس العالي اذ في الصورة الاولى يبقى بعض الذاتيات بحاله وفي الثانية
لا يبقى شيء منها فكيف يتوهم فيه وحدة المعنى ثم لا شك ان المتبادر من اطلاق لفظ الوجود

لمن

وجود الشيء في نفسه فاذا قلت ا موجود لم يتبادر منه الا وجوده في نفسه كيف لا و قد سمي
الشيخ في الهيات الشفاء الوجود بغيره بالوجود بالعرض و المتبادر من الالفاظ معانيها
التي هي بالذات لا بالعرض كالمتحرك مثلا اذا اطلق لم يتبادر منه الا المتحرك بالذات
و انما لم ينصرف الى المتحرك بالعرض او ما يشمله بالتقييد لفظا او قرينة و انكار ذلك مكابرة
غير مسموعة و اما قوله و اي دلالة للتعريف عليه يشعر بانه يوهم انه لا بد ان يكون في التعريف
دلالة عليه و هو غير مسلم اذ الغرض ههنا منوط بتخصيص الوجود و هو حاصل من اطلاق لفظ
الوجود كما علمت على انه قد صرح الاستاد المحقق قدس سره بان فائدة لفظ العين هو
ذلك التخصيص كما سبق و اما قوله بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب
و هو اعم ليتمشى قبيل الاحتجاج على الشخص بكلام خصمه فان المص ادعى على صاحب التعريف
لزوم الدور فاذا منع هو او واحد من قبله لزوم الدور بناء على تخصيص المحدود و لم
ان يقول المص او واحد من قبله ان تعريفكم للامر الاعم بناء على ان المبحوث عنه في الكتاب
هو الاعم و قد نص فيه على انه بيّن او الشيء لان البحث انما هو مع المص فكيف يجعل كلامه
حجة على ان نقيضه ذلك في حيز المنع كما لا يخفى و انا ما نسبه المورد من سوء فهم المراد
فالمراد من حيث [illegible] اما اولا فلان المص لم يحقق كون الوجود مشتركا بين وجود الشيء
في نفسه و وجوده في غيره و ادعى في كلامه اقامة الدليل عليه حتى يقال انه حقق ذلك بل لم
لبيان ذلك اصلا غاية ما في الباب ان يسلم ان كلامه مبني على ذلك و كلامنا معه فانما
منعه فيما ذكر من قبيل الاحتجاج بكلام الخصم كما مر بل هو مصادرة على المطلوب الا و
فان النزاع انما هو في وحدة المعنى كما لا يخفى و الاستدلال على ان المعرف اعم بانه صادق
على الشيء في غاية السخافة اذ الوجود في نفسه مساو للشيء في نفسه فان كل شيء فهو موجود في نفسه
و كل موجود فهو شيء بل المساواة انما هي للموجود في نفسه لا للاعم فان الاعم على زعمه
قد يصير رابطة و من البين ان الشيء لا يصير رابطة اذ لا يجوز ان يقال زيد شيء قائما كما يقال
زيد موجود قائما فلو كان المراد المعنى الاعم لم يكن للتردد في مرادفته للشيء جهة لظهور ان
معنى الشيء لا يمكن جعله رابطة و لما ثبت التردد في المرادفة من العقلاء سيما المص
علم ان ليس مرادهم المعنى الاعم الذي توهمه فاحسن تدبره بل قد صرح الشيخ في منطق الشفاء
بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين كما نقلناه في حاشيته حواشينا و [illegible]

ان القوم ذكروا في المعاني النسبية انها قد تجعل آلة لملاحظة الغير و قد يلاحظ ذاتها
فتوهم من ذلك ان المعنى الواحد قد يلاحظ على وجه يكون نسبيا و قد يلاحظ على وجه
لا يكون نسبيا و ذلك التوهم مع انه ليس له منشأ يعتمد للمتوهم عذرا مما يشهد صريح
العقل بفساده كما نبهت عليه و قدحه في الشبهة الذي ذكرناه بان الامر الواحد في حال حدوث
تعلقه بشيء آخر يصير من مقولة الاضافة بعد ما لم يكن من تلك المقولة و مثل ذلك بان
شخصا معينا لما حدث له تملك امر صار مالكا و اذا حدث له ولد صار والدا فدخل
تحت المضاف بعد ما لم يكن [illegible] او في الصورتين لم ينقلب المعنى من مقولة الجوهر
الى مقولة المضاف بل انما عرض له الاضافة فصار مضافا مشهوريا لا مضافا حقيقيا و ما هو
من مقولة الاضافة هو المضاف الحقيقي لا معروضه و ذلك مما لا سترة عليه من له ادنى شعور في الصناعة
و شعور بها ثم ان المعترض لفرط اعجابه بنفسه و بكلامه كمن هو ماشي و بصره مفتون لما فرغ
من هذه الكلمات التي عرف حالها يفرغ الى تحقيق آخر بزعمه كمن زعم انه ذهب الامور الارضية
و يفرغ الى امور السماء فقال بقي ههنا شيء و هو ان بعض من عرف الوجود بهذا التعريف
لم يذكر لفظ يكون فيه و قال الموجود هو الفاعل او المنفعل و ح لا مجال لما ذكره الشارح
في بيان لزوم الدور و بيانه على هذا ان الوجود معتبر في قوله الموجود هو الفاعل او المنفعل
لان الوجود في القضية الموجبة و ما في حكمها من المركب الوصفي اما محمول او رابطة كما دل
عليه ما نقلناه و شبهة القضية السلبية ايضا ما كلامه و انت تعرف ان المعرف هو الفاعل او
المنفعل و الارتباط الذي هي بينه و بين المعرف لا دخل له في التعريف لا بطريق الجزئية و الا
لكان الوجود داخلا في كل تعريف فلا يكون شيء منها حدا لدخول الوجود الذي هو عرضي فيه
و لا بطريق الشرطية كما توهمه المعترض حيث قال اعتبار الارتباط المذكور لا يلزم ان يكون بطريق
الجزئية حتى يلزم الفساد الذي ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية و من البين انه يعتبر فيه
و ان هذا القدر يكفي في لزوم الدور و ذلك لان ارتباط المعرف بالمعرف ليس شرطا
للمعرف اصلا حتى لو تصور مفهوم الحيوان الناطق بدون ارتباطه بالانسان مطلقا لتم
تصور معرف الانسان من غير تصوره فان التعريف مطلب تصوري و ليس معه توقفا على احرازه
على ما هو تعريف له و ذلك ظاهر لا سترة به و لا يخفى ما في كلامه من الخروج عن قانون التوجيه
فانه تمسك اولا بجواز كونه شرطا و آخرا بدعوى البديهة في كونه شرطا و الاول

لمنصب الجسم لان من نور دعلى التعريف انه يشتمل على الدور ولابد له من اثباته والمعرف
مانع والثاني دعوى مجردة على انك قد عرفت دفعها **قوله** الموجود ما يمكن الاخبار عنه
قال بعض الفضلاء لا يقال هذا التعريف ليس صحيحا وان كان لفظيا لانه ان اراد بالا مكان
الامكان الذاتي لا يكون مانعا لدخول المعدوم فانه لامكان العلم بها وصحة الاخبار عنها
والا لامتنع اتصافها بها حال الوجود لئلا يلزم الانقلاب وان اراد به مقابل لا امتناع
المطلق اعني ما لا يكون ممتنعا بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجود
عنه على تقدير ان لا يعلم وايضا يرد على التعريف خروج النسب والمفهومات الغير المستقلة
فانها موجودات مع انه لا يمكن ان يخبر عنها لانا نقول المراد بالامكان سلب الامتناع
بالذات في الامتناع بحسب صفة المعلومية والمراد بكون الموجود ممكن المعلومية والمخبرية
امكان ثبوتها له في الجملة ولو باعتبار ما ولا شك انها وان لم يمكن الاخبار عنها
حال كونها آلة لملاحظة غيرها لكن يمكن الاخبار عنها حال كونها ملحوظة بالذات واعترض عليه
بعض الاشراف في بعض هذه الاطراف بقوله وفيه بحث اما في السؤال فلانا نختار
ان المراد بالامكان هو الامكان الذاتي ولا نم ان للمعدوم امكان المعلومية بحسب ذاته
وانما يكون كذلك لو كان له ذات وليس كذلك لانه لا شيء محض لا ذات له اصلا
فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل له ضرب من الوجود ويعرض له
احد هذه الثلثة بعينه والا لزم الانقلاب واما في الجواب فلان الامكان بمعنى سلب الامتناع
الذاتي او الوصفي مغاير لما اورده **اولا** من اطباق القوم على تقدم الامكان على الوجود على ما
صرح به هذا المعترض ولذلك اعتذروا عن عدم ادخاله في العلل بانه من جانب
المعلول وقد صرحوا بان الامكان علة للاحتياج والاحتياج متقدم على الايجاد والايجاد
متقدم على الوجود فيكون الامكان متقدما على الوجود بمراتب والتحقيق ان الامكان
هو سلب اقتضاء الذات الوجود والعدم وذلك لا يقتضي ان يكون له ذات لان السالبة لا تقتضي
وجود الموضوع فان قلت ان الامكان سلبي لكن ثبوت الشيء للشيء يقتضي وجود ذلك
الشيء بناء على ما هو التحقيق من ان الموجبة السالبة المحمول تقتضي وجود الموضوع قلت هذا
الزامي لهم حيث جعلوا السالبة المحمول مساوية للسالبة على انه بناء على التحقيق ثبوت الامتناع
للشيء لا يقتضي وجوده فلا يصح تعريف المعدوم بما يمتنع الاخبار عنه والحاصل انه

مكان

لو لم يكن المعدوم ممكنا ولا ممتنعا ولا واجبا كما صرح به المعترض لزم فساد تعريف
المعدوم بما ذكره واعلم ان عدم ثبوت الامكان على الوجود سواء جعل الامكان سلبيا
او غيره يقدح في المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوته لنفسه فالحق ان
ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوته في نفسه واما تاخره عن ثبوته فلا نم ما ادعاه من نفي ورود
ورود الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا عليه لم خصوصا في مثل هذا الموضع
او النقض بالوصف المتماثلة بما ذكرنا الامكان بحسب الذات والوصف معا كما في قولك
يمكن كون الانسان المحرك الاصابع كاتبا ولا يمكن كون الانسان الساكن الاصابع
كاتبا ولا يخفى انه لو اقتصر في الجواب على سلب الامتناع الوصفي لكفى ولم يتوجه ما اورده
المعترض فتامل **قوله** وسلب الكون تعريف العدم المرادف له اورد عليه
في الحواشي منع الترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق
وذكرت ان الاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم
مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد منها عدم الوجود ولم يصرح
بالقيد اكتفاء بقرينة المقام والشهرة في هذا المعنى واعترض عليه بمنع التفاوت بالاجمال
والتفصيل كيف ومعنى العدم بالفارسية نابود ونيستي وهو بعينه معنى سلب الكون فيكون
ترادفه وزان الامي واللاكاتب فان معنى الامي بالفارسية نانويسنده وهو بعينه
معنى اللاكاتب وانما التفاوت في اللفظ بخلاف الانسان والحيوان الناطق فان معناهما
متغايران لجواز تعقل احدهما مع الغفلة عن الاخر وكذا مرادفة العدم للسلب مطلقا او السلب
بمعنى كلمة ليس ومن البين انه ليس نقيضا للوجود فان نقيض الوجود هو رفعه لا الرفع المطلق
فلو كان العدم مرادفا له لم يكن نقيضا للوجود بل معنى العدم كما صرح الشارح اولا
انه في الفارسية رفع الوجود ولذلك ذهب القوم الى انه نقيض الوجود **اقول** قد توهم
ان التفصيل الذي هو في اللغة الفارسية معتبر في اللغة العربية وليس كذلك فانا نقول
ما يفهم من لفظ نابود ونيستي التفصيل انما يفهم من لفظ العدم بالاجمال لكنا لا نجد في الفارسية
لفظا آخر مرادفا له فسرناه بالمركب كما ان لفظ العشق انما يدل على معناه اجمالا
فاذا اراد تعبيره بالفارسية عرفه بدوستي بسيار او بالعربية بالمحبة المفرطة لم يدل ذلك
على ان لفظ العشق يدل على هذا المفصل بل اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل اصلا ولو جاز

مما

ذلك لجاز ان يدل مفرد على معنى المركب الخبري وح فذلك المفرد لا يكون اسما لعدم صحة
الاخبار عنه وبه ولا فعلا ولا حرفا ويتحقق كلام ليس مركبا من اسمين ولا من اسم وفعل
ولم يتوجه المنع التعريف بالمفرد كما ذكره المحققون وجه وبطل ما ذكروه من ان طرفي الشرطية
لا يصح التعبير عنهما حال الحكم بالمفرد ولتحقق قضية احادية بحسب اللفظ مع ان اقل مراتب القضية اللفظية
ان يكون ثنائية كما تقرر في موضعه وما ذكره من تغاير معنى الانسان والحيوان الناطق ان
اراد به التغاير بحسب الذات فغير مسلم كيف ولو كان كذلك لم يكن الحيوان الناطق حدا له اذ لا
بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل وان اراد التغاير من حيث الاجمال والتفصيل فمسلم
لكنه محقق في صورة النزاع وليت شعري من يقول ان لفظ العدم مقيد بسلب الكون
مفصلا فما الذي يمنعه ان يقول لفظ الانسان مقيد للحيوان الناطق مفصلا ثم لا يخفى ان
العدم المطلق مرادف للسلب المطلق والاخص بسلب الوجود بالمقيد لفظا او قرينة
والمقابل للوجود هو العدم المقيد وان لم يذكر القيد في اللفظ اكتفاء بالقرينة كما اشير اليه
ولذلك جاز ان يضاف العدم الى غير الوجود وكما يضاف السلب الى غيره سواء بسواء والذي
ذهب القوم الى انه يقتضي الوجود هو العدم المقيد هذا ولا يخفى ان مدعي الترادف معتقل
وما ذكرته منع لمقابلته بالمنع كما فعله غير موجه ولذلك ذكرنا هذه المقدمات في صورة المنع فتنبه
على ذلك وان شئت مزيد تفصيل للمقام فهو ان اللفظ المفرد الموضوع اذا سمعه العالم بوضعه
فانما ينتقل الى تمام معناه دفعة واحدة لان اللفظ انما يحدث الالتفات الى ما وضع له وهو
تمام المعنى فاذا كان لفظ مفرد موضوعا لمعنى مركب فالسامع عند سماعه ينتقل الى ذلك
المعنى الذي هو تمام ما وضع له دفعة فان فصل ذلك المعنى الى اجزائه لم يكن ذلك شيئا من اللفظ
والعلم بوضعه بل شيئا احدثه السامع من عند نفسه بخلاف اللفظ المركب فان السامع عند
سماع كل جزء من اجزاء اللفظ ينتقل الى معناه الذي هو جزء معنى المركب وح كل جزء ملتفت اليه
بالالتفات على حدة وذلك هو التفصيل وقد بسطنا ذلك بل جميع ما ذكره ههنا في تحرير
الحواشي فليرجع اليها من اراد التفصيل **قوله** وهو متوقف على سلب مفهوم الوجود الخ
ذكر في حاشيته ان المراد توقفه بحسب التصور وهو ظاهر فلا يرد عليه ما اورده الشارح
في الحاشية واعترض عليه بان ما اورده الشارح في حاشيته هو انه لا يلزم توقفه على تصور
سلب مفهوم الموجود بل يمنع استلزامه اياه فانه يمكن ان يتصور سلب كل من قسمي الوجود الخ

مع الغفلة عن سلب مفهوم الوجود وقد حسب صاحب القيل ان الايراد يندفع بان تعقل
ذلك ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا يتضمن تعقل سلب الوجود وليس كذلك
لان السلب وارد على المجموع لا على كل جزء حتى يلزم تعقل وروده على الموجود فكما لا يلزم
من صدق قولك بعض الانسان لا يكون انسانا كاتبا سلب الانسانية عن بعض الانسان
ولا تعقل سلب الانسانية عنه كذلك لا يلزم فيما نحن فيه سلب الوجود ولا تعقل سلبه **اقول** من البين
ان قولنا سلب الموجود المؤثر مركب من مركبين تقييديين الاول مركب اضافي من السلب والوجود
والثاني مركب وصفي من الموجود والمؤثر وكذا الحال في قولنا سلب الموجود المتأثر فتصور سلب الموجود
المؤثر يتضمن تصور سلب الموجود وكذا تصور سلب الموجود المتأثر وكيف لا ونسبة سلب
الوجود الى سلب الموجود المؤثر وسلب الموجود المتأثر نسبة المطلق الى المقيد كان نسبة ذلك
الحيوان الناطق ما الى الحيوان الناطق الهندي كذلك نعم لا يلزم من التصديق بسلب احد
القسمين التصديق بسلب المقسم ولا من التصديق بسلب القسمين التصديق بسلب المقسم
الا اذا علم انحصار المقسم فيهما وقد اشتبه على الشارح ومن تبعه حال التصور بحال التصديق
والفرق بينهما بين اذ لا ريب لمن له ادنى مسكة من ان مفهوم سلب الموجود جزء من مفهوم
سلب الموجود المؤثر كما ان عدم بصر زيد وما ذكره من ان السلب وارد على المجموع خلاف صريح
اللفظ فان السلب مضاف الى الموجود والموجود موصوف بالمؤثر والمتأثر ومن البين
انك اذا سمعت لفظ سلب الموجود تصور معناه ثم اذا سمعت لفظ المؤثر والمتأثر ينضم
تصور معناه الى تصور معنى سلب الموجود فتألف منهما تصور سلب الموجود المؤثر فلا شك
ان كلا من التصورين جزء من سلب الموجود المؤثر او المتأثر ومن ينكر ذلك فهو دائر
بين امرين اما قياس التصور على التصديق كما مر واما عدم الفرق بين القسم والفرد الذي
ليس بقسم كالمؤثر والمتأثر فان تصور سلب المضاف الى الفرد الذي ليس بقسم كسلب المؤثر
لا يستلزم تصور سلب المقسم بخلاف تصور السلب المضاف الى مفهوم القسم كسلب الوجود المؤثر
وقوله السلب وارد على المجموع لا على كل واحد كلام لم يصدر عن روية فان السلب انما تعلق صريحا
بالموجود ثم الموجود مقيد بالمؤثر او المتأثر وصرف مفهوم القسم الى معنى مفرد يتعلق السلب به
ارتكاب المجاز وهو غير جائز في هذا المقام اذ الكلام على تقدير ان يكون التعريفات حقيقة ولا تجوز
حمله على المجاز على هذا التقدير ونقل المعترض عن بعض الفضلاء ان القسمين مما الموجود مع قيد

البصر جزء من عدم

ولا شك ان سلب المقيد من حيث هو مقيد اما بسلب القيد او المقيد وليس هنا سلب القيد
الذي هو المأثر والمتأثر لانه لا يصدق على ذات المعدوم فتعين ان يكون بسلب ذات
المقيد الذي هو الوجود وهذا السلب مفهوم المعدوم بعينه **اقول** هذا غير سديد لان ما ذكره
المعترض ان سلب المقيد انما اضيف الى المجموع لا الى اجزائه فتصوره يكون بتصور رفع هذا
المجموع الذي اضيف اليه السلب لا بتصور اجزائه التي لم يضف السلب اليها وذلك لما تقرر
من انه سلب مضاف الى الجزء الاول والجزء الثاني قيد للجزء الاول وليس مضافا الى المجموع
بل لانه تصور سلب المقيد لا يستلزم تعقل كون صدقه بسلب القيد او بسلب المطلق فان ذلك
مطلب تصديقي لا توقف للتصور عليه وقد عرفت وجه لزوم الدور فلا تغفل **قوله** واعتذر عنه
اورد عليه في حاشيتي انا نقلب هذا الاعتذار ونقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين
مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم
الصيغة علم مفهوم الوجود وان جهل جهل فلو احتاج الى الوجود والى التعريف كان ذلك
لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت العين ليس تعريفا للوجود بالثبوت
لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الآخر اعني مفهوم الصيغة ثم اني اجبت عن ذلك
في الحاشية وبسطت القول فيه نقضا وابراما فاقتصر المعترض على ايراد هذا القدر واورد عليه
ان الامور النظرية كالملك والجن والروح يعرف من يعرفها لا من اللغة وهذا البحث اورده
في الجواب ولم ينقل عني بل جعله ايرادا على ما ذكرته من السؤال ثم قال وايضا ان مفهوم
الصيغة ان اللغة فلم يرد بها ان هذا المعنى كان مجهولا يعلم من اللغة كما حسبه ذلك الدليل بل
اريد بها انه لم يكن مميزا ومحصلا ومعينا من جملة الامور المعلومة فحصل وتميز من اللغة وذلك لانهم
عينوا مفهومها على الوجه الكلي في اللغة وقالوا اسم المفعول ما اشتق من فعل لمن وقع عليه
فمفهوم صيغة المفعول في جميع الموارد واحد فكل من يعرف اللغة يعرف مفهومها في جميع الموارد
ومنها ما نحن فيه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان تعيين المفهوم على الوجه الكلي لا دلالة له على ما ادعاه
من انهم لم يريدوا ان هذا المعنى كان مجهولا اه اذ كما ان المفهوم المعين على الوجه الخاص قد يكون
نظريا كذلك المفهوم المعين على الوجه الكلي وقوله فمفهوم صيغة المفعول في جميع الموارد واحد فكل
من يعرف اللغة يعرف مفهومها في جميع الموارد لا يفيده بل النافع له ان يقول كل من يعرف
اللغة يعرف كنه معناه وهذا المقصود لا يحصل مما ذكره من انهم عينوا مفهومه على الوجه الكلي على

على ان كلامه هنا يحوم حول ما ذكرته في الحواشي **قوله** لدلالة الوجود والعدم عليهما
قيل انما يدلان على الموجود والمعدوم بالالتزام وفيه مناقشة **اقول** انما اراد الالتزام
العرفي المعتبر عند اهل العربية لا العقلي المركب كيف وقد صرح الشارح فيما بعد بانه يمكن
تعقل الوجود مع الذهول عن الماهية مطلقا فلا مناقشة اذ مثل هذه الدلالة معتبرة
في عرف اللغة بل دلالة المقام كقوله تعالى حتى توارت بالحجاب **قوله** يلزم بمقتضى هذا
التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق تعريفا بالحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ
الاشتقاق قيل اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان التحقيق في هذا المقام ان تعريف المشتقات
ربما يكون المقصود منه تعريف مفهوماتها من حيث هي مفهوماتها وربما يكون المقصود منه تعريف
معروضاتها التي ثبت وبما كما اذا اريد تعريف الحيوان الذي علم كونه حساسا بوجه آخر
من وجوهه كالمتحرك بالارادة ولا شك ان النوع الاول يستلزم تعريف ماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق دون الثاني وانه على نوعين نوع يكون تعريف الماخذ بالماخذ بعينه كالوجود
والثبوت وقسم يكون الماخذ معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم حمله عليه مواطاة فان العوارض
المحدودة المختصة بالموجود على نوعين نوع يصلح ان يحمل على الوجود مواطاة ونوع لا يصلح لكن
لكن يمكن ان يوخذ بالقياس اليها محمولات عليه والتعريفات المذكورة للموجود في هذا
المقام من النوع الاول ويشتمل على كلا نوعيه واعترض عليه اما اولا فلان ما ذكره الشارح
نقض اجمالي لدليل المعتذر دال على ان كل تعريف للمشتق تعريف لمبدا الاشتقاق
فلما سلم المجيب ان بعض تعريفات المشتقات ليس تعريفا لمبداها كفى ذلك مادة لنقض البعض
ولا يندفع بعضه بان التعريفات المذكورة في هذا المقام تعريف للمبدا واما ثانيا فلان
معروض المشتق ان كان مشتقا كان من القسم الاول ومستلزما لتعريف مبدا الاشتقاق
بزعمه وان لم يكن والغرض ان المقصود تعريفه لم يصح جعله قسما من تعريف المشتق على ان قصد تعريف
الحيوان عن مثل قولك الحساس المتحرك بالارادة بعيد غاية البعد واما ثالثا فلان دليل المعتذر
ان افاد ان تعريف المشتق تعريف للماخذ بالماخذ لم يتوجه على ان نقض ما ذكره
المجيب من جواز تعريف ماخذ المعرف بامر ماخوذ من ماخذ المعرف لا بنفسه وان لم يفد ذلك
لم يتفرع على دليله ما فرعه عليه من قوله فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة للوجود
بثبوت العين لجواز ان يكون تعريفا للموجود بما يوخذ من ثبوت العين لانه **اقول** هذا الايراد

على جعل كلامه جوابا للنقض وتصحيحا لكلام المعتذر ليس مقصوده ذلك بل الظاهر
من عبارته انه تحقيق للمقام وتفصيل له لا توجيه لكلام المعتذر وغيره فلا يرد شيء من الايرادات
التي ذكرها وقوله ومعروض المشتق ان كان مشتقا كان من القسم الاول ومستترا بالتعريف
مبدا الاشتقاق بزعمه لا يرد على هذا الفاضل لانه ان كان المعروض مشتقا فانما يلزم
بزعمه ان يكون تعريفه مستترا بالتعريف باخذ المشتق المعروض لا باخذ المشتق العارض فان لم
مشتقا فقد جعل تعريفا للمشتق باعتبار معروضه الذي يصدق عليه المشتق كما في المثال المذكور
والاستعاذة قصد تعريف الحيوان من تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة بناء على سبق فهمه
لانه اذا علم الحيوان بوجه الحساس واريد تعريفه بوجه اخر فصل الحساس هو المتحرك بالارادة
كان ذلك بالحقيقة تعريفا للحيوان بالمتحرك بالارادة بل اذا لم يعلم بالحيوان الا بوجه الحساس
فلا سبيل الى تعريفه بالمتحرك بالارادة الا ان يقال الحساس هو المتحرك بالارادة ولو قيل مثلا
الحيوان هو المتحرك بالارادة لم يفهم منه من لفظ الحيوان الا الحساس لعدم علمه بوجه آخر
قوله ويقال الضاحك فالجواب بالكاتب في قيل اذا سئل بما عن الضاحك لم يصح
ان يذكر الكاتب في الجواب اصلا اذ الكاتب عرضي بالنسبة الى المسئول عنه ولا يصح
وقوع العرضي في جواب ما هو اذ لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقايق و بالكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقايق في جواب ما هو لانتقاضهما بالعرضيات
حينئذ كيف والمقول في جواب ما هو على الشيء منحصر في حده وجنسه ونوعه وقوله في الجواب
اما بحسب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا فالاول الاول والثاني الثاني والثالث
الثالث وذلك ظاهر للمتدرب في صناعة المنطق واوردت عليه في حاشيتي انه مع كونه مناقشة
في المثال مندفع بان القوم قسموا المطلب ما الى الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين وتعلقت
نصوص القوم مثل الشيخ عمر بن الخيام وغيره على ذلك قال الشيخ في عيون الحكمة المطلوب بما المعروف
شرح الاسم فان كان الشيء موجودا فالمطلوب بما الحقيقة حده او رسمه والحد من اخص خواص الوصول
والرسم من اخص خواص هذه عبارته غاية الامر ان يكون وقوع الرسم في جواب ما هو
على سبيل التوسع والاضطرار وبذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين ما اشتهر من حصر المقول
في جواب ما هو في الامور الثلثة اذ المراد منها الوقوع من غير توسع واضطرار كما هو المتبادر
عند الاطلاق وكذا توهم انتقاض تعريف الجنس والنوع على ان الرسم انما يقال في جواب ما هو

على خصوصه المرسوم لا على افراده والمعتبر في التعريف المذكور المقول على الكثيرين فهو مبارك
للحد في المقولية بحسب الخصوصية الا ان وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح به في شرح
الاشارات واجاب صاحب القيل عن ذلك بان لزوم وقوع الذاتي في جواب ما هو وعدم صحة
وقوع العرضي فيه امر جلي يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه بل يمجه ويتنبو عنه مثلا اذا سئل وقيل
ما هذا مشيرا الى فرس ويجاب بانه جسم بحري نسب المسئول عنه الى ما يكره الا ترى ان
فرعون اخص افلاطون القبطي اذ قال لموسى عليه السلام ما رب العالمين واجاب بانه ربكم
ورب ابائكم الاولين اهل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
وقوله القوم قسموا مطلب ما الى الحد والرسم قرينة بلا مرية ولا اظنك في مرية من ان المراد
بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار بعض الاعتراف بان هناك
ليس محل الرسم ولا اعني انه لا اضطرار فما كمن فيه ولا قرينة على التجوز ايضا اقول حكم فطرته
ليس بل ما لغيره كيف وقد نقلنا في اصل حواشينا تصريح القوم بذلك وقد نقلنا انفا صريح
عبارة الشيخ في عيون الحكمة فنسبه ذلك الى الفطرة افتراء بلا امتراء حداه الله العناد والمراء
ولا شك في وفطرة سليمة في انه اذا قيل ما الفرس واجيب بانه دابة يصلح للكر والفر تستحسنه العقلاء
ولا ينكرونه بل ينسبون المخالف الى ما لا يرضيه واما الاستدلال بالطعن فرعون اللعين على موسى عم
فامر عجيب فان موسى عليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك دليل على جواز صورة
الاضطرار ولا شك ان كلام موسى عم احرى ان يتمسك به من كلام فرعون مع ان موسى عم
اجاب بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد عوارض اخرى منها
على ان المقام مقام الاضطرار فلا سبيل الى غير العوارض ونسبة اللعين واتباعه الى عدم العقل
الذي هو الجنون بطريق التعريض الذي هو ابلغ واوقع من التصريح كانه قال انتم المجانين اذ لا تعقلون
ان الله تعالى غير معقول التحديد فالاضطرار الجيء الى ذكر العوارض وهذا الفاضل حمل اعتراض
فرعون على موسى عليه السلام واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور في نص القران ثم جعله
حجة على غيره مع وروده المنع الظاهر اذ لا اقل من احتمال ان يكون مراد موسى عم ما ذكرنا
على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى عم وانما ذكر تلبيسا على الشياطين الذين
حضروا من حوله والعوام السامعين الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد وان الله هو الرب الجليل وان موسى عم
نبي الله حقا كان يدعي ما يدعي مكابرة وعنادا ونقل انه انه قد شاور هامان في متابعة موسى

فنهاه عن ذلك وقال مهما انت رب يعبد اذا است عبد يعبد فثبت على ما كان فيه
من العناد والاصرار والتعنت والاستكبار وصار رئيس ارباب الجدال ورأس اصحاب
الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد للحق جاحد وليت شعري اذا لم يكن
الرسم داخلا في مطلب ما فهو في اي مطلب يدخل اذ لا مجال لدخوله في مطلب اي لانه سؤال عن
المميز فيكون جوابه ولا في غيره من المطالب كما لا يخفى وما ذكره من ان التصريح بان وقوع الرسم
في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار منقض للاعتراف بان ليس ههنا محل الرسم
وانه لا اضطرار فيما نحن فيه ولا قرينة على التجوز كلام مخالط اما اولا فلانه ليس فيه تصريح
بان ليس محل الرسم مطلقا بل التصريح بخلافه فانه صرح في انه يجوز ذكر الرسم هناك
هناك على سبيل المسامحة والاضطرار واما ثانيا فلانه نفي الاضطرار في هذا المحل على تقدير
تسليمه لا يجوز لجواز كونه من قبيل التوسع والمسامحة لكونه في مقام التمثيل والمسامحة شائعة
في مثل هذا المقام ونفي القرينة على التجوز مبني على انه حمل التوسع على التجوز بان يذكر الرسم
ويراد به الحد مجازا بالقرينة وهو توهم فاسد اذ على هذا التقدير لا يكون المقول في جواب
ما هو الرسم بل الحد لان المقول هو المعنى لا اللفظ بل مرادهم ان في اقامة الرسم في هذا المقام
توسعا لا ان يراد باللفظ الموضوع للرسم الحد وينصب عليه قرينة كيف وفي صورة الاضطرار
ليس الحد معلوما فلا يمكن استعمال اللفظ فيه لان استعمال اللفظ في معنى فرع العلم بذلك
المعنى هذا الكلام مع انه مناقشة في المثال كما تقرر وانه في الامثال ليس من دأب المحصلين
فضلا عن المشاركة في تلك المناقشة **قوله** واذا تقرر ان تعريف المشتق يكون على وجهين
قيل الوجه الاول ان يكون التعريف لمبدأ الاشتقاق وهذا التعريف صالح للجواب اذا سئل
عن مفهوم المشتق بتفصيله وهو حد للمفهوم المذكور والوجه ٢ ان لا يكون التعريف لمبدأ
الاشتقاق لمبدأ الاشتقاق وهو صالح لان يجاب عنه اذا سئل عما صدق عليه المشتق
لا عن تفصيل مفهومه وهو رسم للمفهوم لا تعريف لما صدق عليه المشتق كما توهم بعض الناظرين
في الكتاب من فحوى كلام الشارح ثم زاد وقال لا يخفى ان هذا المشتق ليس تعريفا للمشتق حقيقة
بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في القسمين كلام المعترض
من غير قصور ولا يرد عليه ما اورده من النظر لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق بما هو تعريف
بما اخذ بالمأخذ يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة بالارادة

قلنا هو بالحقيقة هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا للمفهوم الذي هو معنى المشتق ولو قصد
تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكلام المعترض ينادي على ان
مرادهم تعريف مفهوم المشتق حيث قال مفهوم المشتق مشتمل على شيئين ولم يتذكر ان ما صدق
عليه الحساس مقابل المفهوم وهو غير مفهوم عنه كرتين واذا لم يكن هذا الامر مفهوما منه لم يصح
ان يكون التعريف المجرى عليه كالمتحرك بالارادة في قولك الحساس المتحرك بالارادة
تعريفا له اذ في التعريف يلزم الانتقال من المطلوب الى مباديه ثم منها اليه حتى يتحقق
في موضعه ولا خفاء في ان الانتقال في تعريف المذكور انما يفهم من لفظ الحساس ومفهومه
الى المبادي لا الى ما لا يفهم منه كرتين وكذلك اطبق القوم على ان التعريف للمفهوم المعرف لا لما
لا يصدق هو عليه ما وجد من حال القوم في ذلك سوى هذا القائل ولان ما صدق عليه الحساس هو
هذا الحيوان الشخصي مثلا وهو غير صالح لان يكتسب ولا يقدر صلاحيته لا يصلح المتحرك بالارادة
لان يكون تعريفا له لانتفاء المساواة المعتبرة على رأي الجمهور فيهما واما ان الشارح صرح
بان هذا المشتق تعريف لما صدق عليه المشتق فغير مسلم اذ لو كان الشارح على ان هذا المشتق
تعريف لما صدق عليه الحساس لم يجعله قسما من تعريف المشتق ضرورة ان ما صدق عليه الحساس
ليس المشتق ولم يعتبر هذا المشتق الذي فرض ان يكون السؤال عما صدق عليه المشتق مبدأ
المفهوم مبدأ المعرف بل كان حينئذ معنى ان يعتبر مبدأ ما صدق عليه مبدأه فيقول بل
هو ليس تعريفا للضحاك بالذات ليس تعريفا للانسان بالذات نعم قد صرح بان السؤال عنه
في هذا المشتق هو ما صدق ولا يلزم من ذلك ان يكون معرفا له وكذا ما ادعاه من انه لو قصد
تعريف مفهوم الحساس يلزم تعريف الاحساس بالحركة الارادية غير مسلم وانما يلزم ذلك
ان لو كان المتحرك بالارادة حد المفهوم الحساس وليس كذلك بل هو رسم لخروجه عن مفهوم
الحساس فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما **اقول** لا يخفى على من له
ادنى مسكة بان الشارح قسم تعريف المشتق الى قسمين احدهما ما هو جواب السؤال عن تفصيل
مفهومه و٢ ما هو جواب السؤال عما صدق عليه المشتق وقد علم بوجه واريد ان يعلم حقيقته
او بوجه آخر لم يحكم بان الاول يستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ دون الثاني فغاية ما صرح به
في ان القسم ٢ تعريف لما صدق عليه لانه صرح بان السؤال عما صدق عليه الذي علم بوجه
والمراد ان يعلم بكنهه او بوجه آخر ولا ريب في ان الشيء المعلوم بالوجه المراد معرفته بوجه

او بكنهه هو المعرف لا محالة وما يقع في جواب السؤال عنه انما هو معرف له كيف يكون
السؤال لطلب ما يصدق عليه المفهوم بكنهه او بوجه اخر والجواب تعريفا لشيء آخر وهو المفهوم
لكنه جعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر المساوي الذي يصدق هو عليه
وهذا المعترض غير عنوان التقسيم على ما هو صريح عبارة الشرح وادام حكمها مع السلامة الظاهر
خلل توجيهه سريعا ثم انه قد يتوهم ان ما صدق عليه هو الفرد الشخصي لا غير وهو خلاف الواقع
فان الطبائع يصدق بعضها على بعض الا ترى انهم عرفوا الجنس الاضافي بقولهم ماهية يقال
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو وصرح الشيخ بان الحكم في القضية المتعارفة التي عنوانها
الجنس على الافراد النوعية والشخصية مقابل قد فرض الشارح انه يكون السؤال عن الانسان
المعلوم بوجه الضحك والمطلوب معرفته بوجه اخر او كنهه وحينئذ لا يذهب الوهم الى الافراد
الشخصية كزيد فسقط ما ذكره من انه بحث الانتقال مما نفهم من لفظ الحساس وهو مفهومه
لا ما لا نفهم منه كزيد على ان الانتقال المذكور لا يجب في صورة التعليم لان القاء المبادي
من جهة المعلم وهذا المثال من هذا القبيل كما لا يخفى وقوله قد اطبق القوم على ان المعرف
لمفهوم المعرف لا غير [illegible] لان الكلام في ان المعرف ههنا هو مفهوم الانسان والمعرف له
لا لافراده وكون مفهوم الانسان مساويا لمفهوم الضاحك لا يوجب كون التعريف للافراد
المعرف لان المعرف هو مفهوم الانسان لا افراده وحاصله ان السائل اذا لم يتصور من الانسان
الا بوجه الضاحك مثلا واراد ان يعلمه بكنهه او بوجه اخر فلا بد له ان يعبر السؤال عن المعرف
بالضاحك ويجاب بما هو تعريف للانسان لا بما هو تعريف الضاحك وما وجدنا من يحتج
في ذلك سوى هذا القائل الفاضل وما ادعاه من اعتبار المساواة في التعريف عند المحققين
خلاف ما صرح به المحققون كالشيخ ابي نصر وابي علي واما ابو علي فكما نقل عنه في شرح المطالع
وصرح به الاستاذ قدس سره في تصانيفه واما ابو نصر ففي المدخل الاوسط وقد صرح
في الاشارات ايضا وجعل المساواة شرطا لكمال التعريف وما يخيل من انه لو كان الشارح على ان
هذا الشيء تعريف لما صدق عليه المشتق لم يجعله قسما من تعريف المشتق غير مستقيم لانه صرح
بان السؤال عما صدق عليه والجواب تعريف له لا محالة فيلزم عليه ما ذكرناه اذ لا يكون السؤال
عن شيء والجواب تعريفا لغيره فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال فالشارح مع هذا التصريح
جعل كلا القسمين تعريفا للمشتق نظرا الى الظاهر فجعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف

الامر المساوي الذي يصدق عليه كما يقال المفرد متاخر عن المركب بحسب المفهوم ومتقدم
عليه بحسب الافراد وبالجملة جعل توجيه الايراد قرينة على دفعه ليس من دأب المحصلين وكذا
ما توهمه من انه لو كان كذلك كان منع ان يقول ليس تعريفا للانسانية بالضحك لانه
يريد ان يبين ان تعريف المشتق قد يصح حيث لا يصح تعريف المبدأ بالمبدأ فجعل ذلك
تعريفا للضاحك باعتبار فرده المساوي له وهو الانسان مع انه لا يصح تعريف الضحك
بالكتابة وكيف يقول كما قال المعترض والانسان ليس مشتقا واما قوله وكذا اما ادعاه
من انه لو قصد تعريف مفهوم الحساس يلزم تعريف الاحساس بالحركة الارادية فامر عجيب
اذ قد اوردت هذا المنع في حاشية حيث ذكرت ان هذا في التعريف الرسمي غير بين
وفصلت الكلام فيه وقد اشرت ههنا بقولي فانا نجزم الى ورود ذلك المنع واما الغرض
ههنا دفع بعض الشارح كما يشعر به العبارة ولا شيء من دفع الشارح وايراد ذلك المنع
ثم ان هذا المعترض اهمل هذا المنع واورده على كلامي مع ان عبارتي ينادي على ان الغرض
دفع بعض الشارح وهذه الحاشية متصلة بالحاشية المشتملة على المنع وقوله فظهر ان التعريف
لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما كلام من غير مناسبة اذ الكلام ههنا في ان المعرف
هو الامر المساوي للمشتق الذي يصدق عليه المشتق كما افصح عنه عبارة الشارح والتعريف
لمفهوم ذلك الامر المساوي ولم يفرق احد بين الحد والرسم في ذلك حتى يحتاج الى هذا الكلام
قوله تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اورد عليه غيره
في حاشية انه لا شك ان الكلام على تقدير ان يكون غرض المعرفين من هذا التعريف
وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه لا على ان يكون
الغرض تصور افراد الموجود ويحث عنها بعنوان الموجود وما فان ذلك لا يحتاج الى النظر فالاولى
فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لم يكن مما نحن فيه اذ كلامنا في الوجه الاول اعني تعريف الموجود
بما هو موجود وحينئذ كون امكان الاخبار غير محمول على الوجود جعل اثرا في التعريف
ولم يمنعه المعترض ولم يلزم كونه محمولا عليه واعترض عليه بان فيه بحثا اذ لا شبهة على احد
ان الموجودات كثيرة وان لكل نوع منها كنها على حدة مثلا للموجود الذي هو الانسان
كنه وللموجود الذي هو الفرس كنه اخر وليس للموجود كنه واحد يراد تعريفه ولا شبهة ايضا
ان للموجود مفهوما كليا هو عرض عام بالقياس الى افراده والمراد تعريف ذلك المفهوم

والنزاع في انه هل يجوز تعريف الامر الاعتباري ببعض الوجوه برسومه بما يمكن ان يخبر عنه
او ما يكون فاعلا او منفعلا وبعض اخر يريدون ذلك باشتماله على الدور وان المص
ذهب الى انه لا مفهوم اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم ان اراد بالتعريف على الاوجه
تعريف افراد المعرف فقد عرفت انه غير جائز وان اراد به التعريف الرسمي لمفهوم
المعرف فهو داخل في المنازع فيه فلم لا يجوز ان يكون عرض المعرف ذلك وان اراد
به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله وانت خبير ان منع صدق تعريفه على المعرف
اذ لم يكن ذلك منافيا لصحيح تعريفه عليه فمنع عدم صدق تعريفه على المعرف غير موجه
اقول الذي ذكره المص هو ان تحديده مما تكذا او كذا اشتمل على الدور فالكلام على تقدير
ان يكون الغرض من تلك التعاريف بيان كنهها وعلى ما ذكره الشارح من ان يكون
من قبيل الرسم لا يكون تحديدا للموجود بل تعريفا لامر مساو للموجود يصدق الموجود عليه
كالممتاز عن غيره او ما يصدر عنه اثر الى غير ذلك ولا يحصل منه الا تميز الموجودات
عن المعدومات لا كنه مفهوم الموجود اذ الحاصل من الرسم هو تميز افراد المرسوم من افراد
غير المرسوم وليس في هذا الكلام ما يوهم ان فيه بيان كنه الموجودات حتى يرد عليه ان
الموجودات انواع لكل منها كنه على حده وليس النزاع في مطلق التعريف كما توهمه اما اولا
فلا نما لفظ التحديد عنه واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يدعي احد ان لا شيء اعرف من وجه
من وجوه من مفهوم الموجود حتى لا يمكن تعريفه اصلا وكون كنهه اجلى المفهومات انما يدل
على عدم جواز تحديده لا على عدم جواز ترسيمه لجواز ان يكون ببعض وجوهه نظريا فيعرف
بما هو اجلى من ذلك الوجه فقد علم من هذا التفصيل ما هو المراد من التعريف بالوجه الثاني
وانت خبير ان قوله وانت خبير الخ يدل على عدم خبرته بكلام القوم في هذا المقام فانهم
مصرحون بان التعرض على التعريف يحتاج الى الشاهد وان من ادعى عدم صدق المعرف
على المعرف فعليه البيان كما في صورة دعوى عدم المنع او الجمع في التعريف بل دعوى
عدم الصدق راجع الى دعوى عدم الجمع فان دعوى عدم الجمع اعم من خروج بعض افراد المعرف
او خروج جميعها فظهر ان منع عدم صدق التعريف على المعرف غير موجه **قوله** فان لم توجد
اورد بها له ذكرت في حاشيتي ان سياق هذه العبارة يدل على ان لا ترادف بين المفرد
والمركب انما لا لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب

نوعي له وللتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني اولى لان وضع المفرد قد يكون
نوعيا كالمشتقات فيلزم ان لا يجوز تعريفها بالمركبات ومن هنا علم ان لا ترادف
بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك واعترض عليه بان الامام الكلام
الشرح يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب وانما يدل على ذلك لو كان ضمير
لم يوجد في قوله فان لم يوجد راجعا الى اللفظ المرادف وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ
المفرد المرادف في قوله بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة كما لا يخفى ولا امان التفاوت
بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان معناهما واحدا فان التفاوت بينهما
في اللفظ ليس الا كما يسبق في العدم وسلب الكون على ان ليس في الكتب المعتبرة اعتبار
اتحاد الوضع في الترادف فمن اين علم انه معتبر فيه **اقول** وصف المفرد بالمرادف وتغير
الاسلوب في المركب عن وصفه بالمرادف الى قوله الفاظ مركبة دالة على مفهومه الى آخره
مما يشعر اشعارا بينا بعدم الترادف بين المفرد والمركب او لو تحقق الترادف بينهما لم يكن
لتغير الاسلوب وهذا التطويل فائدة بل كان الظاهر ان يقول مداره على الالفاظ المرادفة
فانه لم يوجد مفرد كذلك ثم لو لم يكن التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل
لم يتوجه ما ذكر من عدم كون التفصيل المستفاد منه مقصودا الا انه اذا كان المفرد دالا على التفصيل
كما ذهب اليه المعترض كان التفصيل المستفاد من المركب مقصودا وقد سبق منافي العدم
وسلب الكون ان المفرد لا يدل على التفصيل اصلا فتذكر واما اعتبار اتحاد الوضع فانما ذكره
على سبيل الاجمال ولذلك قلنا ان الثاني اولى فلا يراد **قوله** بل يمنع كونه متصورا ايضا
قيل قد ذهب بعض اجلة المتأخرين الى ان نزاع القوم في كنه الموجود ومنعوا انه متصور
بالكنه وتبعهم الشارح هنا وانا اظن ان النزاع في تعريف الموجود وان المنع ساقط
اما بيان ان نزاعهم في تعريف الموجود فقد مر انفا واما بيان سقوط المنع المذكور فلان
الوجود اذا كان امرا عقليا انتزاعيا لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لا ذهنا
ولا خارجا كان ما صدقه ذاته نفسه اذ لم يوجد منه معقول موجود حتى يتصور
ان يقال ما هو المعقول منه كنه الموجود او وجهه ويكون وزانه وزان الكلي الذي لا فرد له
في نفس الامر كاللاشيء فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا اذ الكلي بالقياس الى ما هو فرده
في نفس الامر يكون احدهما فما لا يكون فرده لا يكون شيء منهما لكن الوجود على ما ذهب اليه

امر عقلي انتزاعي لا وجود له في الخارج للبراهين المذكورة في كتبهم لا سيما كتاب الاشراق
ويستقل بدا منها ولا في الذهن لان ما يحصل في الذهن ليس من افراده ضرورة ان
زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من حركته
والمصنف اشار الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله
اقول قد مر انفا ان ليس مرادهم في مطلق التعريف اذ لا يمكن ان يدعي احد من العقلاء
انه ليس بمفهوم ما اعرف من وجه من وجوه الوجود اذ من جملة وجوهه امكان الاخبار عنه
وكونه فاعلا او منفعلا الى غير ذلك فيمكن ان يعرف من هذه الوجوه باجزائها الى اعرف
منها وما قاله في بيان سقوط المنع ساقط اذ الوجود وان كان امرا انتزاعيا لكنه
ليس امرا اختراعيا فيكون له تحقق في نفس الامر كساير الاضافات والامور الاعتبارية
وانكار وجوده في الذهن مكابرة صريحة والتمسك بان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا
من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من حركته يقتضي ان لا يكون الاعراض الموجودة
في الخارج موجودة في الذهن فان الثوب الاسود لا يكون اسود بما في ذهننا
من سواده على انا لا نم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهننا فان الموجود في الذهن
هو حقيقة الوجود كما هو مذهب المحقق ونسبته الى الكلي الذهني في غاية البعد فان الوجود
هنا بمعنى الموجود ولا شك في ان له الافراد في نفس الامر وكذا الوجود بالمعنى
المصدري فان له حصصا فقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه وما ذكره
المعترض من انهم لم يريدوا بالحكم المذكور ان نوعية الكلي لحصصه في نفس الامر اذ حصصه ليست فيها
فيكون مصداق يكون نوعيته لشيء لما يكون فيها افراد وانه على تقدير تحقق الحصة يكون
الكلي نوعا كما اذا قلنا الانسان نوع لان لي راسا لم يريدوا بذلك انه نوعه في نفس الامر
بل يريدوا انه لو تحقق ذلك المعنى كان الانسان نوعا فان فرده الحصة للكلي انما يكون
على تقدير تحققها ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر ثم قال فان قلت اذا لم يكن
الوجود موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها وح لم يكن بين الامر الموجود
والمعدوم فرق قلت لا نم انتفاء الفرق بينهما لان ما يكون مفهوم الوجود متحدا معه في نفس الامر
كان موجودا وما لم يكن كذلك كان معدوما لا يقال على ما ذكر يلزم ان لا يصدق الموجود
على الماهية لان صدق حمل العوارض ايجابا يقتضي قيام مبدا المحمول بالموضوع لانا لا نم

ذلك بل قد يكون قائما به كما في زيد متحرك وقد لا يكون كما في زيد موجود والبحث عليه
بذا انها ونسخي لهذا زيادة تحقيق اقول فيه نظر لان نفي وجود الحصص في نفس الامر
مكابرة صريحة فان الحصص تصير موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة وموضوع
القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء وكيف لا وانتفاء
الموضوع يوجب صدق السالبة وما ذكره من ان حكمهم بكون الكلي نوعا لحصصه انما هو
على تقدير امر غير واقع وهو وجود تلك الحصص في نفس الامر تصريح بانه ليس نوعا لها
في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه كما في
في الكتب الموضوعة على ان هذا انما يرفع الامان عن احكامهم اذ يجري هذا الاحتمال
في جميع الاحكام كالعكس وانه نقض مع انهم اثبتوا الجنس والفصل للامور الاعتبارية
الانتزاعية كثيرا كالاضافات وغيرها نحو انكم المفصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية
فما الفرق بينها وبين ذلك الامر المسمى بالوجود ثم لا يخفى انه اذا عرف الامكان بانه
صفة محوجة الى السبب كان رسما له وان عرف بسلب الضرورة كان حدا له مع ان الامكان
ايضا من الامور الانتزاعية قوله والاتحاد نقيض مفهومه ذكر في حاشية ان نقيض
الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق
عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم هنا هو الموجود والمعدوم اذ المعدوم بمعنى اللاموجود
وهو نقيض الموجود وهذا انما يصح ان المراد بالامور المشتقات كما اشار اليه في حواشيه
الى شرح اه واعترض عليه انه ان اراد ان اللاوجود بمعنى رفع الوجود صادق عليه فمم
اذ معناه بالفارسية نابودن وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة اقول قد حمل
الرفع المعتبر في النقيض على المعنى المصدري وهذا عجيب ممن شم رائحة الصناعة اذ على هذا التقدير
بطل الاحكام التي ذكرها القوم في النسب بين النقايض من كون نقيض الاعم اخص
ونقيضي المتباينين متباينان تباينا جزئيا لا تباينا كليا قالوا لانه قد يكون بين نقيضي المتباينين
عموم من وجه اذ بين نقيض الاعم وعين الاخص كالحيوان واللاانسان تباين كلي
مع ان نقيضيهما وهو اللاحيوان والانسان عموم من وجه لصدقهما على الفرس مثلا
ولو كان معنى اللاانسان عدم الانسان كما حسبه كان نسبة بين الحيوان مباينة كلية
اذ عدم الانسان بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان اصلا وكذا لا يصدق

هذا

على هذا التقدير بعض الاخص على بعض الاعم مثل الانسان على بعض الحيوان والعكس بل على
التقدير يكون بين جميع البعض بان كلي اذ لا يصدق على عدم الضاحك مثلا وعدم
الانسان بمعنى انه لو وصل حكم بوجود انسان على امر واحد اصلا وقس على ذلك غيره
بل المراد هنا هو المعنى الاستغراقي اعني انه ليس كذلك كما دل عليه عبارتهم **قوله** هذا الدليل
دل على ان لا يكون للوجود وجود اخر قيل لم اذ هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود واحد معنى
يحمل على الاشياء واما ان هذا الحمل صادق وان الوجود زائد على كل ما يحمل عليه حتى اذا حمل
على الوجود يكون له وجود اخر فلا دلالة له على ذلك كما لا يخفى **اقول** المشترك غير المشترك فيه
فلزم ان يكون للوجود وجود اخر والحاصل ان الدليل لو دل على اشتراك الوجود
بين جميع ما ورد في وجوده ومن جملته الوجود في نفسه فلزم ان يكون الوجود المشترك
غير المشترك فيه فيكون له وجود اخر هذا توجيه الايراد وبه يندفع ما اورده عليه بعض
هذا البحث في حاشيتنا فان اردت تحقيق الحال فعليك بالحواشي بعد تجريد النفس عن العوائق
قوله والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات قيل فيه بحث لجواز ان
يقع التردد في المعدومات سيما اذا اعتقد وجودها كما ذهب اليه جميع المتكلمين وشرذمة
من توابع المشائين فلا يلزم من كون الوجود معقولا ثانيا ان لا يقع التردد فيه **اقول**
قد اخذ ذلك من الحواشي ولم ينقله بتمامه اذ ذكرنا هناك ان الكلام هنا في الوجود المطلق
والمعقولات الثانية موجودة بهذا المعنى ولعله انما تركه لاعتقاده ان الوجود ليس موجودا
اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما يفصح عنه كلماته الآتية فان قلت هذا الدليل منقوض بانا اذا
راينا شبحا من بعيد وادركناه بالوجه الجزئي جزمنا بان هذا الشبح المخصوص المعين انما يتردد
في انه انسان او فرس او غيرهما من الاجسام فلزم بمقتضى هذا الدليل ان يكون هذا الشبح المدرك
بالوجه الجزئي مشتركا بينها مع انه جزئي حقيقي لا اشتراك فيه اصلا قلت التردد المستدل به
مبني على ان العلم امر كلي قابل للاشتراك بوجوده لا يكون امرا شخصيا فان وجود الامر الكلي
لا يكون جزئيا حقيقيا بخلاف صورة النقض فان التردد هناك غير مبني على مثله فالتردد في الصورة
الاولى انما هو في ان هذا المفهوم على اي فرد يصدق وفي الصورة النقضية في ان هذا الفرد
في اي مفهوم يندرج فالامر فيه بعكس ما في الاول وان قررنا ان يتردد في كون هذا الشبح
زيدا او عمرا او بكرا او غيرها من الجزئيات فالجواب ان التردد هنا ليس مبنيا على تجويز الاشتراك

والكلية لجواز الاشتراك لا مطلق التردد وليس هنا تجويز الاشتراك اصلا بل مجرد
التردد كما في البيضات المتشابهة وغيرها فانه مع كونه مدركا بالوجه الجزئي مشتبه
بغيره فيقع التردد في ان هذه البيضة المشاهدة الآن هل هي تلك البيضة المشاهدة قبل ذلك
بيوم او المشاهدة قبل يومين او غيرهما فان ذلك تردد مبني على الاشتباه لا على تجويز
الاشتراك فان قلت ليس في صورة الدليل تخصيص التردد بما ذكرت فلا يندفع النقض
بذلك قلت المراد بالتردد في الخصوصيات التردد فيها على سبيل البدل لا الاجتماع معا
اذ كما يجوز عند العقل ان يكون علته ممكنا او واجبا يجوز ان يكون علة الواجب او الممكن
معا بان يكون علة الواجب بشرط امر ممكن وكما يجوز ان يكون جوهرا بشرط عرض او بالعكس تاثر
قوله لا دخل له في الاستدلال قيل لو كان مفهوم العدم متعددا لصح الانحصار
بلا ريبة لان كل عدم حينئذ رفع وجود الخاص والانحصار الشيء بين الوجود الخاص ورفعه
ضروري واما قوله لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فهو لا يقتضي الخلو عن الوجود
الخاص ورفعه كما لا يخفى على ذي مسكة هذا كلام صاحب القيل وهو ما ذكره الاستاذ قدس سره
في حاشيته وقد ذكرت في حواشيه انه لو قيل ان هذا الحصر ليس هو المقصود في هذا المقام
لان الغرض هنا حصره في الوجود ورفع الوجود بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي
اتصافه بوجود اخر كما لا يخفى فالجواب ان هذا التقرير اخر فلا بد في اثبات المطلوب من مقدمة
اخرى اما وحدة العدم او كون الحصر المقصود وهو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب
وجود خاص فلا استدراك على اخذ المقدمة الاولى لانكم اخذتم مقدمة اخرى مكانها
واعترض عليه بانا لا نسلم ان الغرض هو الحصر المذكور كيف والكلام على تقدير كون الوجود
والعدم مشتركين بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما واعترض عليه بانا لا نسلم ان
مستعملا في احد معانيهما قطعا ولا يجوز استعماله فيهما في اكثر من معنى واحد عند الجمهور
فكيف يراد بالعدم جميع معانيه وليت شعري ان اي امر دعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا
لفظا الى ان حكم بان المقصود بالعدم جميع معانيه وبالوجود احدها وحكم بان ذلك غير مخفي
مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى **اقول** الحصر الذي تمسك المستدل به هو الحصر الذي احد طرفيه ان يكون
الشيء معدوما وما ليس له وجود البتة كما ذكره الشارح في حاشية الشرح وهو المتبادر من مواقع استعمال
ذلك الحصر ولا شك في ان هذا المعنى مركوز في العقول والمنازع مكابر عقله والكلام زد

فی رد الاشتراک اللفظی ولیس مبنیا علیه حتی یستقیم التعجب الذی اشار الیه بقوله کیف
والکلام علی تقدیر کونهما مشترکین بالاشتراک اللفظی فان ابطال الشیء لا یکون مبنیا
علیه بل علی الواقع ونفس الامر وحاصل الدلیل انا نجد حکما عقلیا احد طرفیه معاند للوجود
کلها وانکار ذلک مکابرة ولیس للخصم ان یقول لا نسلم هذا علی تقدیر الاشتراک اللفظی
فان ذلک لا یجدیه کما لا یخفی ولا ان یقول هذا غیر واقع لانه مکابرة وتتمیم الاستدلال ولیت
شعری ان ای امر دعاه الی ان حکم بان ابطال الاشتراک اللفظی ینبغی ان یکون علی تقدیر
الاشتراک اللفظی حتی یحکم بان المراد بالعدم علی ما ذکره جمیع معانیه وبان ذلک فی غایة الخفاء
مع انه لا یخفی ان ما ذکره من قبیل المنع علی التقدیر وهو غیر نافع کما تقرر فی موضعه **قوله**
اذا وجد زید بوجود اخر او عدم بعدم اخر فهل غیر مسلم لان زید علی کلا التقدیرین لا یخرج
عن الوجود الخاص ورفعه حسبما حققناه انفا **اقول** الشارح حمل العدم علی المعنی المتبادر
المعاند لجمیع الموجودات وغیر اختصاصه بالاضافة الی الماهیة کالوجود وقد صرح بذلک
فی الحاشیة وح سقط ما ذکره **قوله** لان النقیض لا یتحقق الا بین مفهومین اورد
علیه ان العدم نقیض الوجود لانه رفعه ورفع کل شیء نقیضه فیکون الوجود نقیضا للعدم
لان کون احد المفهومین نقیضا للاخر یستلزم کون الاخر نقیضا له ثم ان عدم العدم
نقیض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقیضان الوجود وعدم العدم ولیس الثانی هو الاول
بعینه کما توهم لان تصور الثانی موقوف علی تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التفصی
عن ذلک ان یقال العدم اذا کان بمعنی سلب الوجود حتی یکون فی قوة السالبة فلیس
عدم العدم نقیضا له لانه فی قوة السالبة المحمول وهی لیست نقیضا للسالبة بل نقیضه بهذا
الاعتبار هو الوجود الذی فی قوة الموجبة وان اخذ بمعنی سلب الوجود حتی یکون فی قوة
الموجبة السالبة المحمول فنقیضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذی فی قوة السالبة السالبة المحمول
دون الوجود الذی هو فی قوة الموجبة واعترض علیه بان قوله فلیس عدم العدم نقیضا له
لانه فی قوة السالبة السالبة المحمول غیر مسلم فانه علی ما فرضه فی قوة رفع القضیة السالبة کقولک
لیس لیس لا انسان بحیوان اذ فرض الوجود فی قوة الموجبة وحکم بان العدم نقیضه فیکون
فی قوة السالبة واذا کان العدم فی قوة السالبة کان رفعه فی قوة رفع السالبة لا فی رفع الموجبة
السالبة المحمول کما لا یخفی علی ان السائل لو وضع موضع العدم رفع الوجود وتقول له نقیضان

الوجود ورفع رفعه لا یمس فی الجواب ما ذکره وایضا اذا اجری الدلیل فی القضایا
بان یقول السالبة نقیض الموجبة لانه رفعه ورفع کل شیء نقیضه فیکون الموجبة نقیضا
للسالبة لان کون احد الشیئین نقیضا للاخر یستلزم کون الاخر نقیضا له ثم ان سلب
السلب نقیضها لانه رفعها فقد ثبت له نقیضان الموجبة وسلب السالبة ولیس الثانی هو الاول
بعینه لان تصوره موقوف علی تصور السلب بخلاف الاول لا یندفع عنه السؤال بمثل ما ذکره والجواب
ان الشیخ فی نقیضه لم یتند مقدمة هی ان نقیض الشیء لما کان مفسرا برفعه کان الشیء مرفوعا
فلا محالة یکون احدهما رفعا للاخر ویکون الاخر مرفوعا به مثل ان یکون السالبة رفعا
للموجبة والموجبة مرفوعا بها ولما امتنع ان یکون الشیء رفعا لرفع نفسه لا یکون الموجبة
رفعا للسالبة فلا یکون نقیضا لها بهذا المعنی لکن لما کان نقیض السالبة اعنی رفعها لازما
للموجبة اطلق اسم نقیض السالبة علیها اطلاقا لاسم اللازم علی الملزوم توسعا علی ما صرح
الشارح فی الرسالة الشمسیة وغیره واذ تمهد هذا ظهر ان النقیض لا یکون الا بین مفهومین
ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد وان قول المورد کون احد المفهومین نقیضا للاخر مستلزم
لنقیض الشیء علی ما یخرج من التعریف رفعه ومن الممتنع ان یکون کل من الشیئین رفعا
للاخر نعم قد یطلق النقیض علی المرفوع توسعا ولیس الکلام فی ذلک انما الکلام فیما هو
النقیض حقیقة **اقول** لا یخفی ان الایراد الذی ذکره نقض اجمالی وما فی الجواب نقض تفصیلی
لمقدمات النقض الاجمالی ومقابلته بالمنع غیر موجه ثم ما اعتبره من القضیة السالبة وسماه
رفع السالبة غیر مستقیم لان القضیة السالبة انما یمکن ایراد السلب علیها اذا اعتبر لها تحقق فی نفس الامر
او ما یجری مجراه من الصدق وح یکون رفعها رفعا لتحققها وصدقها ولا یمکن ایراد السلب
الرابطی الذی هو معنی القضیة السالبة من غیر ما ولی حتی یحصل منه سالبة السلب کما یحکیه کما یشهد
بها الفطرة السلیمة ولذلک حمل العموم مورد السلب هو النسبة الثبوتیة کیف ولو جاز ذلک
لبطل احکام القضایا من التناقض باختلاف القضیتین بالایجاب والسلب بحیث یقتضی لذاته
صدق احدهما کذب الاخری واما قول بعضهم نقیض کل شیء رفعه فمما لا یعول علیه والعبارة
الصحیحة رفع کل شیء نقیضه کما ذکره الاستاد المحقق قدس سره فی حواشی شرح المختصر
لا یقال علی هذا یکون سالبة السلب نقیض السالبة لانها رفعها لانا نقول الکلام فی انه
لا یتصور ایراد السلب الرابطی علی السالبة فلا یتحقق هذا المعنی فی النقیض حتی یکون نقیضا لها

وانه ح يكون الموجبة انفه نقيضا للسالبة فيتحقق لها نقيضان فقد علم ان التناقض
مفسر بالاختلاف المذكور وهو مما اطبق عليه القوم وكيف يكون الشئ نقيضا لاخر ولا يكون
الاخر نقيضا له مع ان التناقض من النسب المتكررة كما لا يخفى على احد والمعترض مع انه ادّعى انه
التناقض حيث قال ظهر ان التناقض لا بين مفهومين وارد بهما الشئ ورفعه مع ان كون
احد المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له وهذا تناقض صريح كما لا يخفى
وقد وقع لشارح الشمسية مثل هذا الاغلاق في اثناء بيان قوله نقيض كل شئ رفعه قال وكذلك
دوام الايجاب يناقضه رفع دوام الايجاب ومن البين ان المناقضة تكون من الجانبين
فدوام الايجاب يكون مناقضا لرفع دوام الايجاب بل تقوله لما صرح الشارح
ههنا بان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وذلك يستلزم كون كل من المفهومين
نقيض الاخر فلا يمكن حمل كلامه على ما ذكره المعترض من ان الرفع نقيض الايجاب والايجاب
ليس نقيضه وذلك ظاهر وانه يكون نقيض السالبة التي هي السلب الكلي كقولنا ليس لا شئ
من الانسان بحيوان هو السلب الكلي اعني لا شئ من الانسان بحيوان فقولنا لا شئ
سور السلب الكلي فليس لا شئ ليس سور السلب الكلي وهو ظ ولا سور السلب الجزئي لانه
لا يدل على سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع لا يقال انه سور السلب الجزئي لانه يدل
على سلب السلب عن بعض افراد الموضوع لانا نقول ح يصير السلب محمولا في القضية
فلا يكون نقيضا للقضية الاولى لاختلاف المحمول وانه يعاكس السالبة الجزئية كنفسها من غير
اشتراط كونها احدى الخاصتين لان قولك ليس لا شئ من الانسان بحيوان يستلزم
قولك ليس لا شئ من الحيوان بانسان وانه يلزم ايجاب السالبة في صغرى الشكل الاول
كقولك ليس لا شئ من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم فليس لا شئ من الانسان بجسم
وانه يلزم ان يكون صدق السالبة مقتضيا لوجود الموضوع اذ لو لم يوجد موضوعها لصدق
السالبة لعدم تصدق سلب السالبة فعلم انه لا يجري الدليل في القضايا لان مبناه على سلب السالبة
وقد عرفت بطلانه وما ذكره من امتناع كون الشئ رفعا لرفع نفسه اذ عدم عدم العدم
رفع لرفع نفسه وهو عدم العدم وما حسبه من انه اذا وضع موضع العدم رفع الوجود
لا يمشي الجواب الذي ذكرته منه فيه بل الجواب عنه ما هو الجواب عن العدم بعينه بل لا فرق
بين العدم ورفع الوجود الا في مجرد اللفظ اذ المراد بالعدم ههنا هو رفع الوجود كما

من ان العدم هو السلب والوجود معدد بالعرضية وما نقله عن شارح الشمسية لا يعول عليه
وكيف يعال ذلك بعد تفسير القوم التناقض بالاختلاف المقتضي لذاته صدق احدهما
كذب الاخرى وتحقق هذا الاختلاف بين الموجبة والسالبة التي هي نقيضها دون القضية التي
اخترعها وسماها سالبة السلب على تقدير تسليم انه يمكن تحقق تلك القضية في العقل **قوله**
لا نم ان مفهوم العدم واحد اورد عليه في حاشيته انه قد استدل الخصم على تلك
المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه
المنع ان قبل المنع والا فعليه لم ينبه على هذا المطلوب كما هو المشهور بانه لو كان للسلب
خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية
سلب اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما وذلك مما رفع التناقض بينهما
ثم قلت وهناك نظر دقيق هو ان يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد كذلك
ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى مفهوم اخر بل نقيضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد
مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود فهم والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم
خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد السلوب بذواتها بل بالوجودات المضاف
اليها لا يقال السلب لا تضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى
لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في ذاتها او لغيرها او ثبوت غيرها لها
فالسلب المضاف الى مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل
على اتحاده لانا نقول هب انه كذلك لكن لا يرد باطالة لانه حينئذ لا يلزم من تعدد العدم
تمايز السلوب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها فاعترض عليه اما اولا فبان تجويز العقل
خلو الواقع عن النقيضين على تقدير ان يكون للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له
مم وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية لازما بين الثبوت للسلب وتصورها لازما
لتصوره ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع عن النقيضين
هو ان يكذب فيه كلاهما وهذا المخصوص بالقضايا واما المفرد ونقيضه الذي كلاهما قد
كالوجود والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو الواقع عنهما ما هو المعنى اذ المفرد لا يوصف بالصدق
والكذب فان اراد بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين في الواقع فامتناع ذلك مم
الا ترى ان الامتناع واللاامتناع معدومان وكذا الوجود والعدم وامثال ذلك كثيرة

وان اراد بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله واما ثالثا فلان اراد
بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم بسلب الماهية ولم يقصد بذلك
سلب وجودها بوجه من الوجوه التي ذكرها يرد عليه ان ليس الكلام في ذلك بل في اضافة
السلب الى الماهية فان اراد مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية يقال مثلا سلب السواد
لم يكن لذلك المركب الاضافي معنى بخلاف ما اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم
كيف والعلامة الجرجاني قد صرح في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم
كان حصل مفهوم هو في غاية البعد عنه **اقول** من البين انه على تقدير ان يكون الخصوصية
لازما بين الثبوت يكون امتناع خلو الواقع عنهما لمفهوميهما مع الخصوصية اللازمة لنفس
مفهوميهما مع قطع النظر عن الخصوصية فيكون مفهوم العدم المقابل للوجود في نفس الامر اذا احد
اذ لو كان في نفسه معقولا لم يمنع العقل بمجرد ملاحظته وملاحظة ما هو سلب له عن تجويز خلو
الواقع عنهما وعبارته تنادي على ذلك حيث قال فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما
فسقط الايراد الاول وظهر انه ان المراد من خلو الواقع عنهما خلوه عن القضيتين اللتين
مما في مفهوميهما فان خلو الواقع عن المفردات يرجع الى خلوه عن القضايا مثلا امتناع
خلو الواقع عن الوجود والعدم معناه انه يمتنع ان يكون شيء لا يصدق حمل الوجود عليه
ولا سلبه حتى يكذب انه موجود وانه ليس بموجود فخلو الواقع سواء تحقق الواسطة
واستعمال الواسطة اثباتا ونفيا في المفردات باعتبار القضايا التي هي محمولاتها
سائغ ذائع كقولك لا واسطة بين الوجود والعدم ولا شك ان الواسطة بين السلبين
يستلزم خلو الواقع عنهما فسقط الايراد الثاني واما الايراد الثالث فانما هو على السؤال
الذي صدره بلا يقال واجيب عنه بقوله والجواب انه كذلك معنى على فساده فلا توجه له اصلا
ثم لا يخفى ما في كلامه من المناقشة **قوله** لانا لا نم الاشتراك في مطلق السلب قبل منع اشتراك
السلوب خروج عن الانصاف اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان العدم رفعها في نفسها فيكون
عدم كل ماهية معنى كلمة النفي مضافا اليها كلا انسان ولا فرس فلا محالة يكون
معنى تلك الكلمة مشتركا بين العدمات ولهذا استدل المصنف بوحدة العدم على وحدة الوجود
فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك العدمات في معنى كلمة النفي اتحاد مفهوم الوجود واما لزوم
ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود وهو محال بل نقيضه هو المقيد لا المطلق المنكر **قوله** لا

لا يخفى على الفطن انه لا فرق بين ما ذكره وبين ان يقال وجود كل ماهية معنى كلمة الوجود مضافا
اليها ولا شك ان من يمنع اتحاد مفهوم الوجود يمنع اتحاد معنى كلمة لا النافية اذ كما يجري
الاشتراك اللفظي في الاسم يجري في الحرف من غير فرق وما ذكره من انه على تقدير كون
الوجود نفس الماهية يكون العدم رفعها في نفسها لا دخل له في التفرقة اصلا فالانصاف
ان ما ذكره خروج عن الانصاف واما ما ذكره من الاولى فهو بعينه النظر الدقيق الذي نقله
عن حاشيته من الحاشية السابقة فكان الاولى ان يدعه وصاحبه **قوله** والمقصود انه
لا يلزم ح اورد عليه في حاشيته ان الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات وما ذكره
من شمول القسم لاقسامه كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا
كيف وهو لا يصدق عليها اصلا فان وجه السؤال انه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا
بالنسبة الى وجود الواجب ووجود بعض افراد الجوهر والعرض دون وجود البعض الاخر منهما
فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض
مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم فلا يصح هذا التوجيه لكلام
الشارح فان تلك الوجودات ليست افراد القسم اي الممكن بل هي مضافة
الى افراد قسم القسم فلا مدخل في هذا الايراد للمقدمة القائلة بان المقسم لا يلزم شموله
لجميع افراد قسم القسم لجواز ان يكون قسم القسم اعم من المقسم نعم هي شبهة على حيالها
ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يحمل الاعم هنا بمعنى الاعم بحسب التحقق
لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز ان يكون قسم القسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم
اشتراك الوجود بين وجودات هي مع ذلك مندفعة بادنى عناية وهي ان يضم الى القسمين
تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض الى اقسامهما فيكون الاقتصار على ذكر القسمين سلوكا لمسلك
الاكتفاء الشايع في الكلام والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن
الى وجود الجوهر والعرض ضائعا كما لا يخفى على من له ادنى تامل ولا ريب انه ح يكون على الحوادث
لان مبنى على القسمة الاولية كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات
البعيدة عن الطبائع المستقيمة في مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض منه رفع الاحتمالات المتبادرة
الى الفهم التي يعد مزاحمها العقل في الجزم بما هو عليه فاتقن هذا الكلام فربما زل فيه الاقدام
واعترض عليه بانا لا نم ان الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات بل الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات

كما صرح به الشارح بقوله استدل على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات
وكيف يكون الغرض اشتراكه بين الموجودات وقول المصنف ترددا الذهن في الخصوصيات
حال الجزم بمطلق الوجود لا يعطي الاشتراك بينهما بل يعطي الاشتراك بين الموجودات ولا نم ان
شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته والاحتمال الذي ابداه في حواشيه القديمة رد لما ادعاه
هذا القائل في فاتحة هذه الحاشية وقد اورده ههنا في توجيه السؤال ولا نم ان هذا الاصلح
توجيها لكلام الشارح بل كلام الشارح صريح في هذا حيث جعل المدعى اولا اشتراك
الوجود بين الموجودات وقد صرح ههنا بان المقسم هو الوجود وافراد الممكن فيه المقسم من البين
ان افراد الممكن لا تحمل على الوجود مواطاة فاذا حكم بجواز عموم فيه القسم الذي هو افراد الممكن من المقسم
الذي هو الوجود ولا يستقيم حمله على العموم بحسب الحمل فكما حكم اولا باشتراك الوجود بين الموجودات
ولم يرد اشتراكه بينها بحسب الحمل المذكور ولا ينافي ذلك صحة تسميته مثل الحيوان والابيض كما لا يخفى
اقول عبارة الشرح ههنا صريحة في خلاف ما ذكره المعترض فانه صرح بانقسام الوجود
الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض فجعل الاقسام هي الوجودات
صريحة ومثل في السؤال عموم شيء القسم بتقسيم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع قطع النظر عن ذلك
فالتقسيم انما يكون الى امور يصدق المقسم عليها ويحمل عليها مواطاة اذ لو قسم احد السواد
مثلا الى الحبشي والثوب كذبه العقلاء ويكون محصله ان يقول اردت بالاقسام سواد الحبشي وسواد
الثوب او اردت بالسواد الاسود ومن تفطن ان قول المصنف والشارح باشتراك الوجود بين الموجودات
محمول على اشتراكه بين وجوداتها عند الشارح لانه لم يجعل الوجود ههنا بمعنى الموجود كما هو
المتبادر وكيف لا يكون كذلك والمقسم معتبر في الاقسام كما هو المشهور والاحتمال الذي ابداه
في الحاشية القديمة قد دفعناه في الحاشية القديمة كما نقله وجعل المقسم الوجود والاقسام نفس الواجب
والممكن وجعل افراد الممكن فيه القسم مما لا يخفى سماجته اذ يكون المقسم ح لا الموجود الى اقسام لا يصدق
عليها المقسم اعني الممكن والواجب وهو باطل اذ المقسم معتبر في الاقسام كما مر وثانيا تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض
والحكم بان الجوهر والعرض اعم من الموجود الذي هو المقسم مع عدم صدقهما عليه مواطاة ومن المعلوم
ان المعتبر الشايع في المفردات هو العموم بحسب الصدق لا بحسب التحقق فيكون نظم الكلام هو لعاكس تقسيم
لا يصدق المقسم على اقسامه تقسيم يصدق المقسم على اقسامه والحكم بان اقسام المقسم اعم من المقسم
مع عدم صدقها عليه اصلا لا يخفى بشاعته **قوله** فلان المركب لا بد له من الانتهاء

الى البسيط اوردت عليه في حاشيتي انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم يعقل مفصله
لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حقيقة حينئذ متحد ذهنا وخارجا ان معنى
المركب العقلي ان يعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء
تحليلية ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية
واعترض عليه بان المركب حينئذ يكون من اتحاد الوجود ويمتنع ان يكون متحدا ذهنا وخارجا
لا يكون مركبا قطعا واذا لم يكن مركبا لم يمكن عدم انتهائه الى البسيط فضلا عن الاستغناء عن
لزوم انتهاء المركب اليه فلا يعقل **اقول** المركب العقلي عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء المركب
الخارجي كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والثاني ان يكون تحليليا محضا
كما في البسائط الخارجية كتركب السواد من اللون وقابض البصر ولا يجري الدليل المذكور
في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل في المركب العقلي وان لم يحلل العقل لم يوجد
الاجزاء بالفعل في الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا ومنشاء
الاعتراض الغفول عن هذا القسم من المركب الذهني الذي مرجعه صحة التحليل وهو بحسب
الاصطلاح داخل في المركب العقلي **قوله** لان البسيط مبدء المركب ذكرت في الحواشي
ان لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدء للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان
القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس لم
فليس من نفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمالها
على آحاد وآخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان
الواحد يشتمل على آحاد اخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل من تلك الآحاد ايضا مشتملا
على آحاد ولا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية فلا بد ان يمسك ببرهان التطبيق
واعترض عليه بان تحرير هذا البرهان هو ان المركب لا بد له من اجزاء فان كان شيء منها بسيطا
فهو المطلوب والا كانت له اجزاء غير متناهية كل واحد مركب من اجزاء مركبة ثم ان لوحظ
تلك الاجزاء باسرها مجملة وبديهة ان حصول كل منها يتوقف على حصول كل واحد حكم العقل
بمن ان يحصل واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر من تركيبه يجزم العقل بامتناع حصولها مطلقا ثم
اذا اسند عن جزء مركب معين لشاهد وهكذا ولما كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل الى جميعها
بهذا الوجه ولم يظهر الخلف عنده ولم يحكم بامتناعه بهذا الطريق وهذا البرهان اسد واظهر من

من برهان التطبيق كما لا يخفى على الواقف بهما فلا يكون الاستدلال به اولى من الاستدلال بهذا
قوله ما سماه برهانا وجعله اسد من برهان التطبيق لا يرجع الى حقيقة لانه ان اراد بقوله
اذا لاحظ العقل مجملا له ان هذا الحكم بديهي فهم فكيف يسمع دعوى البداهة في مثل هذا المقام
على انه حينئذ لا يكون برهانا اذ حاصله ان الحكم المذكور بديهي وانما يتوقف على تصور الامور
الغير المتناهية مجملا وان اراد الاستدلال عليه بان يوقف كل واحد منها على واحد آخر
الى غير النهاية يستلزم امتناعه فهو اول المسئلة اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء
قالوا ارتباط الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبدا كالصور المتعاقبة على هيولى العناصر
والمتكلمون استدلوا على بطلانه بدلائل مبسوطة فكيف يدعى البداهة على انه يرجع الى دعوى
البداهة في نفس المدعى فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكون الاستدلال به اولى
من برهان التطبيق وان اراد المطالبة بكيفية حصوله فهو ليس من وظيفة لا يعقل قوله
ان مقتضى النفسية كما علقه في حاشية لقائل ان يقول لم لا يجوز ان مقتضى النفسية بالنسبة الى البعض
والجزئية بالنسبة الى البعض الآخر فانه ليس واحدا حقيقيا لا يتصور فيه اقتضاء الامور
المتغايرة والجواب ان هذا على تقدير المواطاة غير جائز لان المتواطي لا يتخلف بالذاتية
والعرضية ولو كان كذلك لم يكن شيء من الذاتيات متواطئا اذ الجنس عرضي للفصل والنوع
والفصل للخاصة قوله اما ان الاختلاف بالذاتية والعرضية يوجب التشكيك فهو مصرح به
في كتب القوم كشرح مختصر ابن الحاجب وغيره وهو مما يشهد به الفطرة لان الذاتي بالنسبة
الى معروضه اولى من العرضي بديهة واما ان الجنس عرضي للفصل والنوع والفصل للخاصة فلا يقتضي
انتفاء التواطي اذ المعتبر في التواطؤ عدم الاختلاف في الافراد الشخصية ولو عمم فلا محذور اذ قد
يكون متواطئا بالنسبة الى ما هو ذاتي له ومشككا بالنسبة الى مجموعها قال الشيخ في فصل المقالة
الثانية من الفن الاول من منطق الشفاء حمل كون الزوايا مثل قائمتين على متساوي الاضلاع
بالعرض وذلك لان متساوي الاضلاع قد يكون مثلثا وقد يكون غير مثلث والمثلث ايضا
قد يكون متساوي الاضلاع وقد لا يكون فاذا عرض لمتساوي الاضلاع ان كان مثلثا
عرض له ان كان زواياه كقائمتين وان عرض له ان كان من تعالم يكن ذلك عارضا له
واما تساوي الزوايا لقائمتين فامر حمل على كل مثلث بالذات وعلى متساوي الاضلاع
بالعرض لاجل ما عرض له ان كان مثلثا ولاجل عارض له بالحقيقة وهذا الحمل يكون بتقدم وتاخر

مطلق مختلف بالاستحقاق فلا يكون بالتواطؤ العرفي بل بالتشكيك اعني اذا قيل على المثلث
وعلى متساوي الاضلاع واما اذا قيل على اصناف المثلث فلا يكون التشكيك بل يقال عليها
بمعنى واحد في درجة واحدة ثم قال لكن لقائل ان يقول لمساواة زوايا المثلث لقائمتين
يصح على المثلث المطلق وعلى قائم الزاوية بالتشكيك العام كمتساوي الاضلاع وغيره
لا بالتواطؤ اذ يقع تقدم وتاخر فلم احتج الى ان يجعل المساوي الاضلاع متساوي
الاضلاع مطلقا لا مثلثا متساوي الاضلاع قوله انه ليس كذلك وذلك لان
التقدم والتاخر في التشكيك انما يعتبر في امور مختلفة ليس يحمل على بعضها بالذات
بل ذواتها متباينة الحدود واما ما كان بعده بانه اعم فذلك تقدم بحسب الوجود والماهية
فالمثلث الموجود واما بعض المتساوي الاضلاع او بعض قائم الزاوية او غير ذلك فقولنا
كل مثلث فانا نعني به كل هذه المثلثات والحمل في القضايا عليها وليست ذواتها ذوات
متباينة العوام للمثلث الموجود بل هي في ذواتها جميعها مثلثات فكيف يحمل المثلث شيئا
وهذه الاشياء اسباب متباينة خارجة عنه وقال في الطبيعيات في فصل نسبة الحركة الى المقولات
لا يبعد ان يكون لفظ الكمال والفعل وان كان وقوعهما على الجوهر والسبع الثانية وقوعا بالتشكيك
فان وقوعهما على اصناف الحركة لا يكون بالتشكيك الصريح فلا يبعد ان يكون الكمال وان كان
مشككا بالقياس الى اشياء اخرى متواطئا بالقياس الى هذه ثم هنا لطيفة وهو انه
يمكن تصادق الطبائع بعضها على بعض كما صرح به في حاشية التي سماها الحاشية القديمة وفي
الحاشية الجديدة في بحث تعريف المشتق حيث قال لان ما صدق عليه الحساس هو هذا الحيوان الشخصي
كما مر وقد نبهه مرارا على تصادق الطبائع ولم يكن يرجع واما الآن فقد صرح بما كما هو وغيره
قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا وذكر في الحواشي ان مقتضى المفهوم الواحد
لا يتخلف عنه سواء كان متواطئا او مشككا فالحق ان يحمل كلام الشارح على ذكر ما هو اقتضاء
الوجود بنفسه بالقياس الى البعض والجزئية بالقياس الى بعض آخر والعروض بالقياس الى آخر
اذ حينئذ يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك واعترض عليه بان اقتضاءه انما يكون
بشرط حصوله في ضمن افراده وحصوله في ضمنها مختلف بالاولوية والاشدية والاقدمية
كما هو في موضعه وصرح به العلامة المحقق في حواشيه على شرح المطالع قوله المستدل
بالاقتضاء هنا الاقتضاء التام فانه جعل اللازم من اقتضاء العروض ان يكون عارضا

في الجمع ومن اقتضاء الدخول وتنفيه ايضا ان يكون كذلك بالنسبة الى الجمع ولا شك ان
هذا انما يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء الاقتضاء التام اذ لو لم يكن كذلك لجاز الا حصولها
بسبب الامور الخارجية فبعد تسليم الاقتضاء الذي ذكره المستدل اعني الاقتضاء التام
لا يتجه منع وجوب الاستواء ولا يمكن حمل كلام الشارح على تسليم الاقتضاء الناقص
اذ المنع والتسليم يجب ان يتوجه الى مقدمات الدليل والمذكور فيه هو الاقتضاء التام
كما عرفت ولو تأملت ادنى تأمل لتفطنت ان ما ذكره المعترض من الاقتضاء الشرط حصولها
في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات والكلام بعد التنزل عن ذلك وتسليم اقتضاء الوجود
فتفطن **قوله** فان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها
قيل هذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم خروج الوجود من الماهيات ان لو كان الوجود
محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن متساوي الحصول فيها والفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره
ان الاول ليس له حصول في افراده بحسب نفس الامر لاتحاده معها فلا يتصور اختلاف
حصوله ولا تساوي حصوله فيها بحسب نفس الامر بل التساوي والاختلاف هناك بوجه
آخر يصححه بخلاف غير المحمول فان له حصولا في محله ويجوز ان يختلف ذلك الحصول بالوجوه
المذكورة في التشكيك **اقول** هذا ذكر في ما سماه الى شرح العقدية ان الحصول في المحمول
بالمواطاة يرجع الى حصول مبدأ الاشتقاق ولما لم يكن للذاتيات حصول في افرادها
لا بحسب ذواتها ولا بحسب مباديها لم يتصف باختلاف الحصول فاورد عليه المحقق
الطوسي ان ذلك يقتضي ان لا يتصف بتساوي الحصول لانتفاء الحصول فيلزم ان لا يكون
الذاتي متواطيا ايضا اذ كما اعتبر في التشكيك اختلاف الحصول فقد اعتبر في المتواطي استواء
الحصول فحيث لا حصول لا يكون اختلاف الحصول وانه قد ذهب الى ان الوجود لا حصول له
في الماهية اصلا كما سبق منه فيلزم ان لا يكون مشككا فعدل الكلام الى نمط آخر سنذكره
وذكر هنا ان المراد بالاستواء عدم اختلاف الحصول وذلك قد يكون بانتفاء الحصول
كما في الذاتيات وقد يكون بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات المتواطئة
وانت وكل من سلم فطرته يعلمان سماجة هذا الكلام فان اطلاق التساوي على هذا المعنى
غير متعارف اصلا ثم لا يخفى ان الشارح ادعى ان الدليل الدال على خروج المشكك
يدل بعينه على خروج الغير المحمول اذا كان متفاوت الحصول واشار بذلك الى ما سينقله من

من ان اقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها
واحدة فان ذلك جائز في المفهومات المختلفة الحصول سواء كانت محمولة او غير محمولة
ولا شك ان ما ذكره هذا القائل على تقدير استقامته لا يدفع هذا الدليل **قوله**
واقوى ما ذكروه في نفي التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية
او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي
الى ما هو ذاتي له وارد ت عدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية فان هذا الشق
ضروري بخلاف الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة والنقصان ولهذا ذهب
بعض الحكماء الى قبول الذاتيات الاختلاف فيهما فيحتاج الى الدليل ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض
بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون
اتصافه به علة الاتصاف الآخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتيات وهو ظاهر كيف والذاتيات
غير معلولة واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس
في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا
في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية وعلى الثاني لا يكون
الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقض
بالعارض لا يتأتى فيما ذكرنا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان
اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما
سواد اشد وبالآخر سواد اضعف فنقول اذا كان التفاوت بين السوادين في نفس
ماهية السواد او اجزائها لزم التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان في امر عارض لهما
لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض على ان ينتقل
الكلام الى ذلك العارض وهكذا ايضا السواد اما ان يتحد في نفس الماهية او يختلف فيها
وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذاتيات كما قررتم والتفاوت في عارضهما
خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان الماهيات
المتباينة لا تقاس بعضها على بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد
من السواد وتلك القران المختلفان بالشدة والضعف مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان
بالفصل الممنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى نوعيهما والمقول بالتشكيك

هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى عروضهما كالاسود مثلا بالنسبة الى الجسمين وذلك
مفهوم واحد الى اخر ما ذكرته من الحاشية فليرجع اليها من اراد الاطلاع عليه وتحقيقه
اذ نسبة الذاتي الى افراده ممنوع وحل الكلام الاتي انه يلزم استواء نسبة الماهية التي تكون
متواطئا او لا يلزم ذلك حتى جاز كونه مشككا ولو سلم استواء نسبته اليه لكفى ذلك
في نفي اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والعجب انه جعل
هذا نفي الاولين **اقول** قد عرفت ان المراد بالاستواء هو الاستواء المستلزم
لنفي الاقدمية والاولوية فبطلان التشكيك بهذين الوجهين بين لا يحتاج الى الدليل
وما ذكر في صورة الدليل تنبيه والقرينة على هذا التخصيص سياق العبارة حيث فصل بين
هذين القسمين والقسمين الاخيرين واستدل على بطلان الاخرين دون الاولين
بل اقتصر فيهما على التنبيه المشتمل على تفصيل ما ذكره تنبيها او لا على ذلك في الحاشية
ثم ادخله في اصل الحاشية فكانه لم يطلع على ذلك او لم يلتفت اليه تروجا للاعتراض
ثم قال صاحب الفصل واما عدم جريان العلة في الذاتيات ممنوع الا ترى انهم حكموا
بان الكسي لم يصرحوا انا لم نصرف انا وما لم نعرف انا لم نعرف زيدا وتحار ان الاشد
مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه بل معتبر حصوله في افراده ولا نسلم انه لا يكون منه
وبين الاضعف حينئذ اختلاف فان الاختلاف المعتبر في القول بالتشكيك ليس الا في حصوله
في الافراد كما نقلنا عن العلامة المحقق انفا وهو حاصل هناك لا في مفهومه حتى اذا كان مفهومه
الحاصل لم يكن بينهما فرق ولا نسلم ان في العرضي على التقدير الاول لا يلزم خلاف المفروض
اذ المفروض ان الاختلاف في عارض معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الاخر ان يكون
الزائد معتبرا فيه ولم يكن هو في نفسه اختلاف كما في الذاتي بعينه **اقول** معنى ما ذكره
القوم ان الجنس العالي كالجوهر مثلا لم يتحصل كما يتحصل الاجناس التي تحته كان ينضم اليه
فصول الجسم فيصير جسما لا يتحصل جنسا متوسطا كالحيوان ثم الجسم ما لم ينضم اليه فصل الحيوان
ولم يصيروا انا لا يتحصل نوعا حقيقيا كالانسان فالعلية انما هي للفصول المقومة
للسافل المقسمة للعالي بالنسبة الى تحصيل العالي وليس تلك الفصول ذاتية للماهية لما هي محصلة
لها بل هي عرضية بالقياس اليها كما هو المشهور بين اهل الصناعة فانها خارجة عن شاملة
فليس ثبوت الذاتيات لما هي ذاتي له معللا كيف وقد عدوا من خواص الذاتي انه لا يعلل

سلمنا ان بعض الذاتيات يعلل ببعض بمعنى ان بعض الذاتيات للشيء علة لثبوت
بعض اخر منها لذلك الشيء لكن ليس ذلك يوجب التشكيك لان التقدم والتاخر
في التشكيك انما يعتبر في امور مختلفة متباينة لا يحمل بعضها على بعض الا في امور مختلفة بالعموم
والخصوص كما نص عليه الشيخ فيما نقلنا عنه سابقا على ان ما ذكره من منع عدم
جريان الدليل في الذاتيات غير موجه لان دعوى جريان الدليل فيها نقض اجمالي
والجواب عنه بمنع جريان الدليل ومقابلة المنع بالمنع خارج عن اداب البحث لكن
مثل ذلك شايع عنهم واما اختياره ان الاشد مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه
معتبر في حصوله فلا يجديه نفعا لانا نردد في الحاصل في ذلك المفرد من مبدا الاشتقاق
سواء كان فردا منه او حصة مثلا نقول السواد الحاصل في الثلج اما ان يكون مشتملا
على امر لا يشتمل عليه سواد جسم اخر ودونه في السواد الى اخر الترديد وما ذكره من منع عدم
جريان الدليل في العرضي على التقدير الاخير فقد ذكرناه بعينه في الحاشية ثم اوردنا
ما هو التحقيق ولم ينقله العرضي بتمامه واورد هذا الايراد علينا ومثل ذلك ليس من اداب
المحصلين نعم ايراده بصورة المنع من دواعي المعترض وهو غير موجه كما عرفت
ثم نقل هذا المعترض عن بعض الفضلاء انه قال في هذا المقام ان اختلاف الذاتي في افراده
بحسب الشدة والضعف مثلا لو اوجب تعدده في تلك الافراد بناء على ان المقتضي
لذلك الاختلاف هو الذاتي لاوجب اختلاف العارض في افراده تعدده ايضا بناء
على ان المقتضي لذلك الاختلاف العارض فيلزم ان ذلك العارض ليس مشككا والتفرقة
بان الاختلاف في صورة الذاتي لا يكون مستندا اليه وفي صورة العارض يجوز استناده
الى معروضه تحكم محض والحل ان الاختلاف في الافراد يجوز ان يستند الى الفصول ان كان
الذاتي جنسا لافراده والى المشخصات ان كان نوعا او فصلا كما ان اختلاف العوارض
بالتشكيك في افراده مستند الى ذوات معروضاتها لا الى نفسها واعترض عليه
حاصل الاستدلال ان الذاتي لو كان في بعض افراده شديدا وفي بعضه ضعيفا
مثلا لم يكن معنى واحدا فيهما اذ الشديد لا يكون عين الضعيف فلم يكن معنى واحدا
مقولا بالتشكيك عليهما بل يكون في كل منهما غير الاخر وهذا منقوض بالعارض اذ لو كان
العارض شديدا في فرد ضعيفا في فرد اخر لم يكن معنى واحدا فيهما فلم يكن معنى واحدا

فهما فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك عليهما وليس الكلام في ان سبب الاختلاف
ماذا ولا في ان الاختلاف بواسطة اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه مستلزم لتعدده
بواسطة ان الاختلاف ينافي الوحدة وعلى هذا الاجمال لما ذكره **اقول** وقد حمل كلام
الفاضل على جواب النقض ولا دلالة لكلامه على ذلك بل هو تقرير للنقض الاجمالي وتقوية
والحل المذكور في كلامه اخرا هو نقض تفصيلي وان حاصل كلامه انكم منعتم التشكيك في الذاتيات
وجوزتموه في العرضيات مع انه لا فرق بينهما اذ كما يجوز اختلاف العوارض بحسب اختلاف
المعروضات من غير تفاوت في مفهوم العارض كذلك يجوز التفاوت بحسب اختلاف
الفصول والتشخصات من غير تفاوت في مفهوم ذلك الذاتي وكما يبقى وحدة المعنى
في العارض بناء على ان الاختلاف راجع الى اختلاف المعروضات ومستند اليه
كذلك يجوز ان يبقى وحدة المعنى في الذاتي ويكون الاختلاف مستندا الى الفصول والتشخصات
هذا مؤدى كلامه وليس جوابا عن النقض اصلا كما حمله عليه بل تقوية له فظهر انه في واد وهو
في واد وشتان ما بين المريد والمراد ثم قال هذا المعترض ولنعرض عن هذا صفحا ونبين
ان الذاتي لما ذا لا يكون مقولا بالتشكيك فنقول قد عرفت مما نقلناه انفا عن العلامة
المحقق ان الاختلاف المعتبر في التشكيك راجع الى وقوع الكلي وحصوله في افراده فلا
لا بد ان يكون للمشكك حصول في افراده ثم حصوله في افراده بحسب نفس الامر ممتنع لانه
محمول عليها مواطاة وذلك يقتضي اتحادهما فيها كما حقق في موضعه والمتحدان حيث لا يتحد
لا يمكن حصول احدهما في الاخر بل يجب اخذ الشيء [illegible] من غير اخذ غيره معه فان القوم قد ياخذون
بهذا الوجه ويثبتون احكاما مثلا يقولون ان الماهية لا تخلو في نفس الامر عن الوجود
والعدم وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة واخذ الشيء بهذا المعنى قد يسمى الاعتبار
الذهني فان اخذت الافراد بذواتها ولم يوجد معها غيرها لم يجدها العقل مجردة عن الكلي
المشكك لم يعرض لها الكلي المذكور لما يعرض مبداه لها في الخارج ان كان له مبدا فيه
كالاسود فان زيدا اذا اخذ بذاته ولم يوجد معه غيره كان عاريا عن الاسود في هذه المرتبة
لم يعرض الاسود بواسطة عروض السواد فاما باعتبار خارج عنها معها بان كان
مبداه من الاعتبارات كالموجود والمعدوم فان الوجود والعدم من الاعتبارات
المنتزعة والموجود هو الماهية لا وجودها بل معتبرا معها الوجود وكذا المعدوم معتبر معه العدم

حصوله

ولما امتنع حصول الذاتي لذي الذاتي بهذا الوجه ايضا اذ لو اعتبر ذو الذاتي بنفسها
لم يكن في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي لم يكن للذاتي حصول فيه اصلا لا بحسب نفس الامر
ولا بحسب الاعتبار الذهني فلا يتصور اعتبار حصوله فيه بخلاف العرضي فان له
حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا ويجوز اختلاف الحصول باحد الوجوه المعتبرة في التشكيك
اقول فيه بحث اما اولا فلانا نمنع ان غرض الاستاد المحقق من الحصول ما ذكره ولم لا يجوز
ان يكون مراده منه ما يلازم الوقوع على الافراد كيف لا وقد جعل قدس سره الوقوع
والحصول كليهما صفة الكلي والكلي ليس حاصلا في افراده بهذا المعنى كما اعترف به وحمل
الوقوع على الافراد على ما هو صفة للكلي والحصول فيها على ما هو صفة لمبدئه تعسف يمجه
الطبع السليم واما ثانيا فلانا لا نسلم ان خلو الماهية في حد ذاتها عن العوارض مع عروضها
لها في نفس الامر يصحح تلك العوارض للماهية ولا حصول مباديها فيها كيف وقد صرح
بان الوجود والعدم عارضان للماهية بحسب نفس الامر اصلا وعلى هذا التقدير يكون الماهية
في بعض المراتب عارية عن الاتحاد بمفهوم في بعضها متحدة معه من غير حصوله بنفسه او بمبدئه
فيها في نفس الامر فهي الاعتبار العقلي الذي لا يطابق نفس الامر في حصول مبدئه فلا يجري فيه
في الذاتيات ايضا اذ يمكن اعتبار الانسانية في افراد الانسان كما اعتبر الوجود في افراد الموجود
وكون افراد الانسان لا تنفك عن الاتحاد بمفهومه في شيء من المراتب وافراد الموجود
تنفك عنه في بعضها لا يجدي نفعا لاشتراكهما في جريان الاعتبار الذهني وعدم حصولهما
في نفس الامر واما ثالثا فلان قوله بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده
بهذا الوجه قطعا غير مسلم فان العرضي بمعنى الخارج المحمول والمحمول متحد مع الموضوع
كما ذكره ولا حصول فيه في الواقع كما اعترف والاعتبار الذهني الذي لا يطابق الواقع
يجري في الذاتيات ايضا كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره على فرض صحته انما يدل على ان التشكيك
بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات ولا يدل على امتناع اختلاف الماهية في الافراد لان محصل ما ذكره
ان المعتبر في التشكيك هو حصوله في افراده والتفاوت في الحصول منتف في الذاتيات
فلا يكون هناك تفاوت في الحصول فلا يكون مشككا ومدعى الكلام في انه لم لا يجوز تفاوت
نفس الماهية في افرادها بان يكون الماهية بنفسها في بعضها ازيد واشد منها في بعضها كما
اورده صاحب الاشراق ولا مرية في ان ما ذكره لا يجدي بهذا الغرض وقد فصلنا الكلام في

في الحواشي بحيث يندفع الشبهة المتعلقة بالمقام باسرها **قوله** واثبات ان في الموجودات
امرا وراء الماهيات الخ قال بعض الفضلاء ان في افراد الموجود المطلق طبيعة نوعية
لها على ما هو الحق امورا متخالفة الحقائق كما نص عليه المحققون لاتصافها بلوازم الماهيات
المتخالفة فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة ووجود الممكن يحتاج اليها ولا شك ان
الاحتياج والغنى من لوازم الماهية وح لا بد ان يكون في موجود ما امور وراء الحصة والا لكانت
موافقة الماهية اذ الكلي ما لنسبة الى حصة نوع كما نص عليه في المنطق واذا ثبت فرد ما من الوجود
وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصة اذ البديهة لا تفرق بين موجود
وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه واعترض عليه المعترض بالاعتراض اما اولا فان ذلك
مصادرة على المطلوب فانه استدلال على ان للوجود افرادا في الماهيات بان لها
افرادا موجودة فيها متخالفة اللوازم ثم من لا يسلم ان للوجود فردا كيف يسلم ان له افرادا
متخالفة اللوازم واما ثانيا فلانا لا نم ان المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود
الواجبي ووجود الممكن بل المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الواجب والممكن لا وجودهما لانه
امر عقلي انتزاعي كما مرت اليه الاشارة واما ثالثا فلانه لو كانت للوجود افراد في الماهيات
لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا لثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للاخر فرع على ثبوت
الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها **اقول** حاصل كلام الفاضل المنقول عنه هو الاستدلال
بكلام المتأخرين على ان للوجود افرادا متخالفة الحقائق فانهم صرحوا بان الواجبي مستغن
عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولما كان الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية
والحصص متحدة في الماهية فلا محالة ثبت فرد سوى الحصة وقوله ان افراد الموجود امور متخالفة
الحقائق هو تحرير الدعوى والدليل عليه قوله لاتصافها بلوازم الماهيات المتخالفة
الخ وليس ذلك مصادرة على المطلوب اصلا بل هو استدلال بمقدمتين احديهما اختلاف
الوجودات في الاحتياج والاستغناء وثانيهما ان الاحتياج والاستغناء من لوازم
الماهية وزعم ان كلتا المقدمتين مسلمتان عندهم وما ذكره المعترض في سند منع كون المستغني
عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي ووجود الممكن من ان الوجود امر عقلي انتزاعي
غير مستقيم اما اولا فلانه لا يجري في الوجود الواجبي الذي هو عين ذاته فانه امر حقيقي لا اعتباري
تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ثانيا فلانه كما يستند الحاجة الى السبب الى ذات الممكن باعتبار احتياجه

في كونه موجودا كذلك يستند الى وجود الممكن باعتبار كونه وصفا له ثابتا له وكونه
امرا عقليا انتزاعيا لا يقتضي عدم احتياجه الى السبب في ثبوته لغيره بمعنى صحة انتزاعه عنه
اذ لا فرق بين الامور العقلية والخارجية في اقتضاء ذلك السبب بها او ثبوتها لغيرها محتاج
الى السبب على ان كلام هذا الفاضل مبني على المقدمات المذكورة في كتب المتأخرين وهم مصرحون
باستناد الاحتياج والاستغناء الى الوجودين تارة والى الواجب والممكن اخرى وكلاهما
صحيح كما عرفت واما قوله لو كانت للموجود افراد الخ فهو لا يضر هذا الفاضل لان محصله
ان كلامهم مشعر بما ذكره وما ذكره من المفسدة على تقدير التسليم ليس منشأ كون الوجود
ذا افراد بل اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له افراد او لم يكن له الا الحصص وما ذكره المعترض
من عدم اتصاف الماهية بالوجود مصادم البديهة على ان المتأخرين مصرحون بذلك لا باتصاف
وباتصاف الماهية بالوجوب بالعلة قبل الوجود فانهم يقولون وجبت بالعلة فوجدت ولذلك يسمونه
بالوجوب السابق في مقابلة اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول كما تقرر في موضعه
فهذا الاشكال غير متوجه عليهم سواء قالوا بان للوجود افرادا ولم يقولوا به فالجواب عن كلام
هذا الفاضل ان يقال ما ذكره المتأخرون من ان الاستغناء والحاجة من لوازم الماهية
ارادوا انهما من لوازم الماهية المعروضة للوجود فلا يلزم اختلاف الوجودات في الماهية
بل اختلاف الموجودات بها فاستغناء وجود الماهية عن السبب واحتياجه اليه من لوازم
الماهية **قوله** لانا لا نم ان العقل هو الوجود الخ اوردت في حاشيتي ان فيه خلطا اذ هو
مع وظيفته لا اثبات لا المنع قال المعترض وهو ظاهر لكن ليس في كثير من النسخ هذا المنع للملائم
ما قبله كما لا يخفى والعبارة هكذا اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلان تعقل الشيء
لا يستلزم تعقل علته **اقول** هكذا وجدنا في النسخ التي وصلت الينا وكلامنا على ما فيها
قوله بعد ان تم مقدمتان الخ ذكرت في الحاشية انه لا استدراك في ذلك
على القائل لانه قال هذا الدليل لو تم لدل الخ وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح
في صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا لو احتاج بعد التمام الى مقدمتين واعترض عليه
بان تمام الدليل بصدق واجتماعه للشرائط المعتبرة في انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني
والمقدمتان اللتان يتوقف زيادة الوجودات الخاصة عليهما ليستا منهما فان مقدمتي الدليل
هي ان الماهية واجزائها معقولة والوجود غير معقول وشرائط انتاج هذا الشكل الثاني

هو الامور المعلومة المعتبرة في انتاجه ومن البين ان تحقق فرد الوجود ومعلوميته على الوجه
الممتاز عما عداه ليس منها الا ترى انه لا يصدق هذا الدليل في الوجود الذي لا فرد له
اصلا كما يقال الماهية واجزاؤها معقولة والكل شيء غير معقولة فتمام هذا الدليل ليس موقوفا
على ان يكون للوجود فرد وراء الحصة ولا على ان هذا الفرد معلوم لنا بوجه ممتاز عما عداه فظهر
ان الدليل المذكور يتم بدون هاتين المقدمتين فلا يكون تقدير تمامه مستلزما لتقدير صدقهما
قوله تقرير الدليل على ما ذكره آنفا سواء اريد تعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية
فاذا اجري في الوجود الخاص يكون هذا الوجود الخاص ينفك عن الماهية في التعقل اذ ليس المراد
ولا شك انه اذا لم يكن للوجود فرد ولم يكن هناك وجود خاص فلم يصدق انفكاك وجود الخاص
عن الماهية في التعقل اذ ليس المراد بالانفكاك الماخوذ في الدليل مطلق سلب التعقل عن احدهما
مع العلم بالاخر حتى يصدق بانتفائه بل العدول المستلزم للحقيقة وذلك بين فظهر توقف تمام
الدليل على المقدمة الاولى واما توقفه على المقدمة الثانية فلما ذكره الشارح بعينه ويفصل المقام
ان غرض الاستاذ قدس سره ان هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن اجراؤه في الوجود الخاص
وذلك انما يكون بوضع الوجود الخاص مكان الوجود المطلق فيقال انا نعقل الوجود الخاص مع
الجهل بخصوصية الماهية وح يظهر توقف تمام الدليل على المقدمتين اذ لو لم يكن للوجود فرد ولم يصدق
انا نعقل الماهية مع كون ذلك الفرد مجهولا على ما يشهد عليه ولو لم يكن معلوما بكنهه او بالوجه المميز
عن جميع ما عداه لم يعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية وعلى التقديرين لا يتم الدليل الذي ذكره
وليس مراده قدس سره ان هذا الدليل يدل على زيادة الوجود الخاص من دون تغيير في حده
الاصغر فان ذلك مما لا يتوهم عاقل وقد اعترف له المعترض في الحاشية الآتية فلم يبق منها شيء
وهو ان معنى ما ذكره الاستاذ قدس سره انه بعد تغيير الحد الاصغر الى الوجود الخاص لا يحتاج
الى مقدمة اخرى كما انه لا يحتاج اثبات زيادة الوجود المطلق الى مقدمة اخرى سوى المقدمتين
المذكورتين في اصل الدليل فاذا كان الاثبات في الوجود الخاص محتاجا الى المقدمتين اللتين
ذكرهما الشارح لم يصح ما ذكره الاستاذ قدس سره والجواب ان مثل هاتين المقدمتين ماخوذ
في الوجود المطلق فانهم اثبتوا الوجود المطلق بدليل الاشتراك وكونه معلوما بالكنه بدليل البداهة
تمام الدليل بعد تغيير الحد الاصغر الى الوجود الخاص انما يكون باثبات المقدمتين فليس في اجراء الدليل
في الوجود الخاص مقدمة زائدة على ما اعتبر في الوجود المطلق والتحقيق ان مراد الاستاذ هو الدليل

على الوجه الذي قرره وهو انا نعقل الماهية ونشك في وجودها فانه لو كان الوجود
الخاص عين الماهية لم يتصور الشك في وجودها بعد تعقلها كما في الوجود المطلق ولا يرد عليه
انه يتوقف على المقدمتين اما على الاول فلانا لا نسلم ان مراده من الوجود الخاص هو الفرد
الحقيقي اذ يصدق على الحصة انه وجود خاص ولئن سلمنا ذلك لكنه يجوز ان يكون مراده قدس سره
انه على تقدير تحقق الوجود الخاص كما ذهب اليه القائلون به يدل على هذا الدليل على تقدير تمامه
على زيادته واما على الثانية فلانه يمكن تصور الوجود الخاص بالوجه المعاند للعدم اذ لو فسر
الوجود الخاص بمعنى آخر صار النزاع لفظيا ولا شك ان الوجود الخاص لو كان عينا للماهية
لم يقع الشك في وجودها مع تعقلها ولا يرد عليه انه على تقدير العينية لا يقع الشك فيه كما لا
في كون الماهية نفسها لما ذكرنا من ان الوجود الخاص معلوم بهذه الامارة ونزاعنا في ذلك
ومن هنا يعلم انه لو قرر الدليل على ما ذكره الشارح اندفع ايراده بما ذكرنا فتامل
قوله ان هذا الفرد المعلوم لنا بالكنه او بوجه ممتاز عن جميع ما عداه ذكره في الحاشية
انه على التقديرين يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم واما على الثاني فلانا اذا تصورنا
الانسان بالضاحك فانا قد علمناه بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان
الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضاحك معلوم لجهلنا بان ما
علمنا بوجه الضاحك بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما يتمشى على هذا التقدير المختار ته بين تلك الماهية
وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه كالانسان بالحيوان
الناطق مثلا ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه لجهلنا بان الحاصل
لنا هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها من الوجوه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان
غير معلوم لنا عند تعقل ب مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرته
له نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لا يندفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح ولا يتمشى ذلك في
التقرير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد بالوجه الذي يمتاز به في التعقل عما عداه
ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف
على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه متعلقا بالكنه او بهم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه
كنهه وبقي الكلام في التقرير الاخير واعترض عليه بانه قد حكم الشارح بان اجراء هذا الدليل
في الوجود الخاص يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه او بوجه يمتاز به عما عداه وذلك

لان اجزاءه فرضا ان تغاير الماهية واجزاؤها معلومة والوجود الخاص ليس بمعلوم والحكم
يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه او بوجه يميزه عما عداه اذ لو لم يعلم كذلك لم يمكن
من الحكم بانه ليس معلوما لجواز كونه معلوما ولم يعلم انه هو ولم نحكم بان معلومية الشيء يستلزم
لمعلومية معلوميته لرد عليه ما ذكره من احتمال ان يكون معلوما على التقديرين ولم يعلم انه معلوم
وفي قوله وعلى هذا فلا يعلم ان كنهه غير معلوم لنا ايهام العكس اذ الدعوى ان العلم بمغايرة
الوجود الخاص للماهية من هذا الدليل يستلزم للعلم بكنه الوجود الخاص او بوجه بحيث يميزه عما عداه
لان العلم بكنه الوجود يستلزم لمغايرته للماهية ليتوجه عليه ما ذكره من جواز كون الوجود معلوما
بالكنه ولا نعلم المغايرة **اقول** هذا من العجايب التي ليس عجابا في هذه الايام فان كلامي صريح
في انه على التقديرين ايضا لا يمكن من الحكم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولا نعلم ما ذكره
الشارح فلا يتم الدليل بضم المقدمتين كما ادعاه الشارح بقوله نعم بعد ان ثبت مقدمتان
فالاعتراض انما نشأ من سوء فهم المراد من الايراد انه على تقدير عدم العلم بانه هو لا يمكن
من الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الدليل بعد الضم لاحتمال كونه معلوما ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم
بان المعلوم هو والحاصل ان عدم العلم بانه هو يوجب عدم الجزم بانه غير معلوم لاحتمال كونه
معلوما ولم يعلم انه غير معلوم لعدم العلم بخصوصه وليس فيه ما يوهم ان مدار الايراد على ان
الشارح حكم بان معلومية الشيء يستلزم لمعلومية معلوميته وما ذكره من ايهام العكس فهو يوهم
العكس وذلك لان الشارح ادعى تمام الدليل بعد ضم المقدمتين لا قبله لعدم الاحتمال القادح ح
في الحكم بان الوجود الخاص غير معلوم والايراد انه لا يتم بعد ذلك ايضا لعدم ذلك الاحتمال الحاصل
قوله بالكنه او بالوجه ذكرت في حاشيتي ان مقتضى تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه
ممثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو ممثلا بل ما هو يصدق عليه على وجه يحكي النفس
من الوجه به الى ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني
مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذاتي له
اقوى من اتحاده بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض ومنشأ
ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق حقيقة او اعتبارا ومفهوم الهو هو مطلق الاتحاد
وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد
من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان

فان الوجود العارض للماهية المعروضة غير عارض للعرضي فانه مغاير لها بحسب الماهية
والجعل نعم له معها علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد به بوجه ما نظرا الى اتحاد العقل والثلج مثلا
من حيث عارض البياض وكما ان وجود الماهية في الخارج منسوب الى عرضياتها بالعرض كذلك
وجود عرضياتها في الذهن منسوب اليها بالعرض اذا التفت بها اليها اي لاحظها بحيث يطلق عليها
فبينهما تعاكس في الوجودين واعترض عليه اما اولا فلان المتصور بالوجه لو لم يكن ممثلا في الذهن
لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن التمثيل على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوما لم يكن الوجه آلة
بالامر الصادق عليه ولا معرفه لامتناع التوجه الى المجهول واما ثانيا فلان العرضي كالكاتب
لو كان مغايرا للانسان مثلا في الماهية والجعل في الخارج لم يكن عينه فيه فلا يصح ان يقال احدهما
عين الاخر وما حسب بعضهم من ان حمل المواطاة في العرضيات بمعنى اخر فيتجه ابطاله ويعضده
انهم جردوا القضية عن خصوصية المواد وعبروا عنها بج ب ولو كان لهما معنيان كيف يمشي لهما
واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله وجود الماهية في الخارج منسوب الى عرضياتها بالعرض انه منسوب اليها
على سبيل التجوز فلا فائدة فيه وان اراد انه منسوب اليها حقيقة وانها بذلك الوجود فهو
كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لوجود الشيء بوجود غيره وان اراد امرا اخر فلا بد من بيانه
ليتبين حاله وكذا الكلام في نسبة وجود العرضيات الماهية في الذهن اليها **اقول** اما الاول
فمندفع بانه كما ان الوجه معلوم بالعرضي بمعنى انه قد علم ما له اتحاد معه في كونه من افراد الوجود
كذلك هو ممثل بالعرضي بذلك المعنى وكيف يتوهم انه اذا علم الكاتب كان كنه الانسان
ممثلا في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صورة الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن
معلوما لم يكن الوجه آلة فيندفع بما ذكرنا آخرا من ان المراد بالوجه ملاحظة الوجه على الوجه
الذي يطلق عليها واما اذا لاحظنا الكاتب مثلا على الوجه الذي يطلق عليها فانما
اذا لاحظنا الكاتب مثلا على الوجه الذي يصير عنوانا لافراده كما في قولنا كل كاتب كذا
فقد لاحظناه على ذلك الوجه بخلاف ما اذا لاحظنا على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما
في موضوع القضية الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه لا ما توهمه
القاصرون من ان الفرق بينهما بحسب الذات اذ المعلوم في الصورتين بالحقيقة هو الوجه
لكن في الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانية
واما الثاني فلان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض

الا ترى انه قال في التجريد بعد ذكر اقسام الوحدة والهوهو على هذا النحو فقد صرح بان
مفهوم القضية مطلق الاتحاد وقد عبر القدماء عن اقسام الوحدة المقارنة للمغايرة بالحمل
كقولهم القطن هو الثلج في عارض البياض كما في التعليم الاول بحسب ترجمة حسن بن اسحق نعم
العارف خصص الحمل ببعض اقسام الاتحاد وقد فصلنا ذلك في مواضع من حواشينا
وجعل الحمل في العرض بمعنى آخر وان كان غير مستقيم فلم نقل به اذ ما نقول به هو ان مصداق
مختلف لا معناه اذ من البين ان مفاد الحمل ومعناه غير مختلف في الموارد لكن ما ذكره من التأييد
بالتجريد لا يسلم عن المناقشة واما الثالث فالظاهر ان المراد هو نفس الاول من التردد ولا
الوهم الى غيره كما في سائر صور الاتصاف كالحركة المنسوبة الى جالس السفينة بالعرض وغيرها
وليت شعري لماذا اخصص عدم الفائدة بهذه الصورة التي ذكرناها مع شيوع صور
الاتصاف بالعرض وجريان التمويه المذكور فيها من غير فرق على ان الفائدة ثابتة **قوله**
والجواب عن هذا الدليل ودليل الشكاكية اعترض عليه بان هذا الجواب غير سديد لان
حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي يوصل الحد الى تفصيله ويكون جوابا للسؤال
بما هو عن افراد النوع من غير زيادة لا يحتاج الى الاستدلال بل ضروري مثلا اذا اخطرنا
الماهية المجملة الانسانية المعبر عنها في اللغة العربية والفرس ببشر ومردم وحصلنا ذاتياتها
كان حملها عليها بديهيا ضروريا وقس عليه سائر الماهيات وهذا هو الذي عندي من خواص
الذاتي لان حمل الذاتيات على الماهية المفصلة يحتاج الى الاستدلال لان العرضيات ايضا
كذلك مثلا كما ان الحيوان الناطق حيوان ناطق ضروري كذلك الحيوان الماشي ماش ضرورة
وح تتم الدليلان من غير احتياج الى تعقل المهية بكنهها نعم تقرير الدليل الاول على ما اختاره
الشارح هو ما علمه فان قلت يحتمل ان يكون تلك الماهية المجملة نظرية فيكون حكمها
حكم الكنه قلت تلك الماهية المجملة من حيث انها مجملة معلومة بالبديهة غالبا ويتنقل الذهن الى الكنه
بحسب اما بالحد فلا يوصل الى تفصيلها لا اليها مجملة واما بالرسم فلانه يوصل الى وجه عرضي
لا يقع في جواب ما هو وتلك يقع فيه وهي معلومة من حيث وضع اسامي الماهيات كالانسان
والفرس بازائها في معلومة بالضرورة سلمنا توقف الدليل على تعقل الماهية بالكنه لكن ذلك
لا يقدح في الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على كنه كل ماهية اذا اخذ بذاتها من غير التفات
الى ما هو غيرها مفيد ومحتاج الى الاستدلال بالضرورة غاية الامر ان بعض تصورات ذلك



الكلي وهو كنه الماهية نظري في الاغلب ومن البين ان الحكم الضروري الذي يكون
يكون بعض اطرافه كسبيا يصح الاستدلال به ولا يصح ابطاله ومنعه بذلك مثلا اذا حصل
كنه الانسان مركب من امور لا يمنع ولا يبطل هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري
وما نحن فيه من هذا القبيل فلا يجوز ان يكون الماهية المجملة مدركة بعرض يكون حمل الوجود
بالقياس اليها محتاجا الى الاستدلال ولا يكون بالقياس الى ما هو كنه ذلك كما اذا
تصورنا الانسان بالضاحك لا يكون حمل الحيوان عليه ضروريا وفيه بحث اذ لا يجوز مثلا
تصور الانسان بالضاحك كما بيناه في حاشية المطالع بل المتصور هو الضاحك
والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالقياس
اليه عرضيا ولم يكن مما نحن فيه **اقول** من الامور الشائعة بين القوم ان الفرق بين الحد
والمحدود بالتفصيل والاجمال بمعنى ان الحد مفصل والمحدود مجمل ولم يقل بعكس ذلك احد
سوى هذا المعترض وما ذكره في جواب السؤال المصدر بقوله فان قلت لا يقع جوابا عنه
اذ السؤال احتمال النظرية والجواب ان الغالب هو البديهة وغلبة البديهة على تقدير التسليم
لا ينافي احتمال النظرية بل يستلزمه كما لا يخفى وكون الحد موصلا الى التفصيل لا الى المجمل خلاف ما
تقرر في الصناعة كما مر وعدم وقوع الرسم في جواب ما هو كما سبق ووضع اللفظ بازاء المعنى
يستلزم تصور ذلك المعنى بوجه ما لا بكنهها الا ترى انك اذا علمت شبحا من بعيد امكنك
ان تضع لفظا بازائه قبل ان تعين عندك حقيقته وقوله سلمنا توقف الدليل على
غير موجه اذ الكلام الشارح حاصله منع المقدمة القائلة بافادة الحمل والاحتياج الى الاستدلال
على تقدير التصور بالكنه لا توقف الدليل على تعقل الماهية بالكنه وتحريره انه انما يلزم لو كان
الماهية متعلقة بكنهها ومع ذلك كان حمل الوجود عليها مفيدا محتاجا الى الاستدلال
واما الان فيحتمل ان يكون افادة الحمل والاحتياج الى الاستدلال لعدم تعلقها بالكنه فلا افادة
والاحتياج انما يدل على المط لو كانت الماهية متعلقة بالكنه وظاهر ان المنع الذي جعل سند
المعترض مع انه ليس على ما ينبغي كان لوجه لا ارتباط له بكلام الشارح ودعوى البداهة
في الافادة والحاجة على تقدير تصور اي ماهية بالكنه غير مسلم بل قال الشيخ في التعليقات
واجب الوجود ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة وما ذكر من ان المتصور هو الضاحك
والحكم عليه يسري الى الانسان بالعرض هو ما ذكرناه آنفا واعترض عليه فليس ذلك

من حسنات حاشية على المطالع شكر الله سعيه ثم التردد الذي ذكره على ما ذكره في كون
ذي الوجه معلوما بالعرض يجري بعينه فيما ذكره ههنا **قوله** اذ معناه ان شيئا ما ثبت له
الوجود في قلت في الحاشية اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق
السالبة لا يقتضي صدق العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بانتفاء صدق
العنوان وان اخذت معدولة يصدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة المحمول عند من يعمم
واعترض عليه بان الحكم في الموجبة المحصورة والمهملة على المتصف بالعنوان بالفعل او بالامكان
على اختلاف المذهبين كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما حكم في الموجبة عليه والا لم يكونا
متناقضين فقولك السواد ليس بسواد كان حكما بسلب السواد عن المتصف به وهو المعنى
بالحكم باجتماع النقيضين واما قوله صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على الافراد
في نفس الامر فان اراد به ان العنوان قد يفارق عن الافراد فيها ويصدق السلب بدون
الايجاب فذلك ممنوع مما كتبناه اذ العنوان دائم للمتصف فكيف يصح ان يفارقه وان اراد
ان السلب يصدق فيها بانتفاء المتصف والوصف معا حتى اذا انتفى السواد رأسا يصدق
ان السواد ليس بسواد فذلك ممنوع اذ الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد
فاذن يصدق ان المعدوم ليس بسواد لا ان السواد ليس بسواد **اقول** الحكم في السالبة
على ما حكم عليه في الموجبة لكن صدق الموجبة يقتضي صدق العنوان بخلاف السالبة فان صدقها
قد يكون بانتفاء صدق العنوان وفرق بين الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدرب
في المنطق وتوضيحه ان السلب مع الايجاب فيصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق
السواد في نفس الامر على شيء اما اذا ورد صدق السلب عليه وقيل ليس السواد بسواد
فصدقها قد يكون بانتفاء صدق السواد على شيء من الاشياء وهو ظ لا ستر فيه
وقوله الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد من قبيل اشتباه الصدق
بالحكم اذ الحكم في السالبة على السواد لكن صدقها يكون بعدم السواد كالحكم في الايجاب
والسالبة كلاهما على مفهوم واحد هو السواد لكن صدق الايجاب يقتضي تحققه بخلاف صدق السالبة
ولذلك اشتهر بين القوم ان المعدوم يسلب عنه جميع المفهومات حتى نقيضه **قوله** كان
مناقضا لتلك القضية الصادقة قلت في حاشيته ان القضية الصادقة في نفس الامر
هو ان السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا باعتبار الوجود او السواد والمعدوم

ليس سوادا على ما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة
يصدق بانتفائه فاذا كان الوجود عين السواد كان الصادق السواد سواد ما دام
سوادا وقولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد
حين هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود انما يكون عين قولنا السواد ليس
بموجود حين هو سواد وصدق ذلك ثم وبوجه اخر قولنا السواد موجود انما يصدق
في السواد المعدوم وهو كما انه ليس بموجود ليس سوادا وقولنا السواد سواد انما يصدق
في السواد الموجود وهو كما انه سواد فهو موجود ثم ذكرنا وجه النقض عنه كما يظهر
عند الرجوع الى الحاشية ولم ينقله المعترض واعترض عليه بانه لا يلزم من كذب الحكم بالسواد
على السواد المعدوم ان يختص الحكم بالسوادية على السواد الموجود لكون الصادق هو ان
السواد سواد ما دام موجودا او ما دام سوادا لان السواد في نفسه مع قطع النظر
عن الوجود والعدم سواد كما قرروا في قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا يصدق
ذلك السواد سواد بلا تقييد بما دام موجودا او ما دام سوادا او يكون سلب السواد
عنه مناقضا ولا يلزم من كون السواد في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به
والا لكان كل قضية موجبة مقيدة بهذا القيد وليس كذلك ولا خفاء في ان تقييد الموضوع
بالعنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضه اما اذا كان نفسه كما نحن
فيه فلا يلزم تقييد الشيء بنفسه وهو حاصل عن التحصيل ومدار كلام هذا القائل ههنا على ذلك
اقول قد خلط صدق الحكم بنفس الحكم اذ ما ذكرناه ان سلب السواد عن السواد انما يصدق
في السواد المعدوم لا ان الحكم يختص بالسواد المعدوم فقوله لا يلزم من كذب الحكم بالسوادية
على السواد المعدوم ان يختص الحكم بالسوادية على السواد الموجود منع لمقدمة ليست لها عين
ولا اثر في كلامي وما ذكره من ان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم
سواد وان اراد انه يصح الحكم عليه من غير ملاحظة الوجود والعدم فمسلم ولا يجديه وان اراد
انه يصدق سواد كان موجودا او معدوما فغير مسلم اصلا وهو منافي لما تقرر عندهم من ان
الوجود متقدم على جميع الذاتيات اذ حينئذ ما لم يوجد لم يكن سوادا بل صرح في بعض
حواشي الكتب ان العقل يحكم بانه وجد فصار انسانا واذا كان كذلك فكيف يكون
السواد مع قطع النظر عن الوجود سوادا ومعنى كلام القوم ان تعقل اذ يعتبر السواد مثلا

الموجود

الذاتيات

في نفسه ولا يلاحظ معه شيئا من العوارض والاوصاف وحينئذ يجده خاليا عن غير
لان الحكم بانه متحد مع شيء من المحمولات بدون الموجود وقوله لا يلزم من كون السواد
في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به منع المقدمة لم يدعها احد كما اذا ذكر
سواء صدق الحكم بالسوادية على السواد مشروطا بوجوده لان الحكم مقيدة واين احدهما
من الاخر فاذا كان السواد او غيره صادقا على الشيء بشرط ما صح الحكم عليه بدون المعتبر
لكن كون صدق ذلك الحكم مشروطا به ولذلك يعرف من الضرورة الازلية والضرورة
بشرط الوجود والتي سماها المنطقيون ضرورة مطلقة ويعرفونها بما حكم فيها بضرورة ثبوت
المحمول للموضوع ما دام موجودا كما يعرف في موضعه ثم انا قد ذكرنا وجه النقض عن ذلك
في الحاشية وتركه المعترض وحام حول الشروح قوله فما ذكره ان يعتبر الموضوع بالعنوان
انما يعتبر اذا كان العنوان من عوارضه هو بعينه ما ذكرته في الجواب من ان ذلك غير
على تقدير التعدد وقد انتحله المعترض مع ادنى تحريف في اللفظ قوله الا انهم قالوا ذات
الواجب فرد خاص للوجود المطلق اعترض عليه بانه غير مسلم اذ لو كان الواجب فرد الوجود
المطلق عند الحكماء لكان الوجود موجودا في الخارج عندهم وليس كذلك كما نقله الشارح
انفا عن الشيخ والفارابي ان الوجود ليس بموجود والحق انه تعالى ليس فرد الموجود عندهم
بل هو فرد للموجود ولكنه ليس له فرد اصلا فهو الموجود البحت لا الذي الوجود جزء او امر لازم
ماهيته بل لا ان ماهيته هي الوجود ذلك يتضح كلام الشيخ في الالهيات
وسيجيء تفصيل ذلك قوله الذي يرشد اليه كلام الشيخ وغيره في الشفاء وغيره ان ذات
الواجب تعالى وجود خاص قائم بذاته فهو موجود بذاته لان الوجود مثلا لو قام بغيره
كان وجودا لغيره فكان الغير موجودا به فاذا قام بنفسه كان وجودا لذاته فكان موجودا
بذاته كما انه تعالى علم وعالم لان العلم هو الصورة المجردة فاذا كانت قائمة لغيرها كان عالما لذلك
الغير بصيرة الغير عالما فاذا قام بذاته كان عالما بذاته وقس عليه سائر الصفات كالقدرة
والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا الضوء مجردا عن المادة كان ضوءا بنفسه وقال بهمنيار
في كتاب البهجة والسعادة لو قامت المحسوسة بنفسها كانت حاسة محسوسة فالوجود
بالنسبة الى وجوده امر بل سائر الصفات في ذلك سواء
بالوجود واما كون مفهوم الوجود من الامور الاعتبارية وغير موجود في الخارج فلا ينافي

ان يكون له فرد موجود كما ان مفهوم الشيء والممكن ونظائرهما من المعقولات الثانية
من الامور الاعتبارية تصدق على الامور الموجودة في الخارج مع ان تلك المفهومات
غير موجودة في الخارج ولعل فيما ذكر في الحواشي وسيجيء تحقيقه مع تجرده عن الكون او له
او وجودها فالتوقف على نفسه باطل في حاشيتي ان لفظ في هذا المشتق تحصيل الحاصل
اذ المقارنة لا يستلزم التوقف اصلا والجواب منع استحالة تحصيل الحاصل بمعنى ذلك
التحصيل انما المحال تحصيله مرة اخرى واعترض عليه بان مجرد المقارنة وان لم يستلزم التوقف
لكن مقارنة الوجود مستلزم له لعلم تقدم الوجود على سائر الصفات وعلى تقدير تسليم ان
كون مقارنة الوجود ايضا غير مستلزم له فهذه موردة والمنع على مقدمة الدليل انما يكون
سيما للعدول الى دليل اخر اذا كان الاخر سالما عن المنع وما اختاره غير سالم
عنه لورود المنع على بطلان اللازم كما عرفت اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة
ان مقارنة الشيء للوجود لا يستلزم توقفه على ما ذكره المعترض في كلامه من ان الوجود
مقدم على جميع الصفات الا انه لم يكن فضلا في مواضعه ولئن فرضنا تقدم
الوجود على سائر الصفات فالمفروض ههنا مقارنة الوجود للوجود نفسه ولا يلزم انه
يستلزم التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح لا وجه لها ظاهرا لخلاف ما ذكرنا
وكلامنا في الملازمة فورود المنع على بطلان التالي لا يقدح في كون الملازمة التي ذكرناها
اظهر قوله وانما يلزم لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود واعترض عليه
بان المقدمة القائلة ان ثبوت الصفة للشيء موقوف على وجود المثبت له قاعدة بديهية
لا يستثني العقل منها صفة الوجود وهي يقتضي ان يكون معروض كل صفة هو الماهية بشرط الوجود
ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود للماهية نفس الامر والمحقق الذي لا محيد عنه
ان العروض على كون احدهما بحسب نفس الامر بان يكون فيها ام فيهما باخر سواء كان في الخارج
او في الذهن او احدهما في الخارج والاخر في الذهن كالعلم القائم بالذهن والشيء
بحسب الاعتبار الذهني بان يكون الموصوف كما اذا لاحظ العقل ذاته ولم يعتبر غيره
بحيث في هذه المرتبة خاليا عن الصفة ثم يحكم بعد تلك المرتبة موصوفا بها كما نبهناك عليه
فيما سبق والوجود قد يراد به المعنى المصدري المتبادر منه وقد يراد به مفهوم الوجود
ولا يجوز عروض الشيء بهذا المعنى للماهية في نفس الامر لان عروض الشيء لاخر وثبوته له فرع ثبوته

المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها مف ولان مفهوم الوجود متحد مع الماهية
في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث الاتحاد ولا عروض للموجود
بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذ
ذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه لا يجدها موجودا ولا يلزم
من ذلك قيام الوجود بها فان صدق الشيء لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق كما مر في
ايض واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجده العقل
الماهية اذا اخذها بذاتها من غير ضميمة عارية عنه ويجده في المرتبة الثانية قائما بها وعارضا
لها ولهذا الحكم بانه عرض عام لها وقد نص المص على هذا بقوله قائم بالماهية من حيث هي
فان قلت لماذا امتنع عروض مفهوم الوجود وقيامه بالماهية في نفس الامر واحد لا تعدد فيه
اصلا ضرورة ان السواد والموجود مثلا في نفس الامر شيء احد ذاتا ووجودا فلا يتصور

وذلك خارج في الاعتبار الحكم
فقط لا بها في نفس الامر

هناك نسبة بينهما بالقيام وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد فصل
هذا الشيء الواحد الى ماهية معدومة وموجود متاخر عنها فتصور النسبة بينهما بهذا الاعتبار
وعلى هذا الايراد ما اورده الشارح لانا نختار ان المراد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود
ولا العدم معتبرا معها قوله فهو اعتراف بالواسطة قلنا الواسطة بينهما في نفس الامر
لا في الاعتبار الذهني فان الماهية اذا اخذت بذاتها ولم يؤخذ معها غيرها فهي لا موجودة
ولا معدومة بمعنى ان العقل يجدها في هذه المرتبة خالية عنهما ولا يلزم التناقض لان عروض الوجود
لها في المرتبة التي بعد هذه المرتبة لا فيها وهي حال انتساب هذه المرتبة اليها في نفس الامر
ولا يلزم تقدم وجود الماهية على عروض الوجود لها هناك كما لزم ذلك اذ لو كان عروض
الوجود لها في نفس الامر يستوجب وجود المعروض لا العروض بحسب اعتبار الذهن وذلك ظ
اقول التحقيق الذي لا محيد عنه ان اتصاف الشيء بالشيء لا يستلزم وجود الموصوف
لا تقدم وجوده عليه ومن العجب ان القائلين بالتقدم صرحوا بان اتصاف الماهية بالوجود
متقدم على اتصافها بالوجود وسموه بالوجوب السابق وبان اتصاف الماهية بالامكان متقدم
على وجودها بمراتب وهل هذا الا تناقض وانت تعلم ان القدر الضروري هو ان موضوع الموجبة
الصادقة يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا لصدق السالبة التي هي نقيضها ضرورة
ان المعدوم لا يتحد مع شيء من الاشياء واما تقدم وجود الموضوع على اتحاده مع المحمول

او اتصافه بمبدا المحمول نعم ادعاه بعينه ضرورة ولا برهان كيف وقد يكون المحمول عين
الوجود او مساويا له واما ما ذكره هذا المعترض وسماه تحقيقا لا محيد عنه فلا مصير اليه
اما اولا فلما عرفت من ان ما ذكرناه من منع وجوب التقدم منه وجه عما ارتكبه من التعسفات
واما ثانيا فلانه صرح بان الوجود بمعنى الموجود ليس عارضا للماهية في نفس الامر بل في اعتبار
العقل ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم يطابقه نفس الامر يكون كاذبا فالقول بعروض
الوجود للماهية يكون كاذبا سواء اخذ بالمعنى المصدري او بمعنى المشتق اذ المعنى المصدري
عنده ليس عارضا اصلا ومعنى المشتق عنده عارض بالاعتبار المخالف لما في نفس الامر
واما ثالثا فلان من المعلوم ان ما يصدق على الشيء ولا يكون عارضا له في نفس الامر
يكون ذاتيا له اذ لا واسطة بين الذاتي والعرضي فيلزم كون الموجود ذاتيا للماهية
في نفس الامر عارضا لها بحسب الاعتبار المحض مف واما رابعا فلما في قوله ويجده
في المرتبة الثانية قائما بها عارضا لها من الخلط بين العروض بمعنى القيام والعروض بمعنى كونه
خارجا محمولا اذ الموجود عارض بالمعنى الثاني ولا قيام به على ما هو المشهور بين الجمهور واما
خامسا فلان ما ذكره في نفي الاتصاف بالوجود بحسب نفس الامر يجري في جميع الامور الاعتبارية
كالامكان والمعلولية وغيرهما فان مفهوم الممكن مثلا متحد مع الماهية المعدومة ذاتا ووجودا
في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث الاتحاد ولا عروض للامكان بالمعنى
المصدري لها بل بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها
بلا ضميمة لكن لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة بها لانه يجدها حينئذ ممكنا ولا يلزم من ذلك قيام
الامكان بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدا الاشتقاق واما الممكن فهو يعرض
للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة عارية عنه
ويجده في المرتبة الثانية قائما بها عارضا لها ولهذا الحكم بانه عرض عام لها فجميع ما ذكره من المقدمات
جار فيها وقس عليه غيره من الامور الاعتبارية كالوجوب والمعلولية وغيرهما وح لا يجري
المقدمة المذكورة في اثبات الوجود الذهني لان محصل ذلك الدليل على ما قرره القوم انا نحكم
على المعدومات الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
فلا بد لتلك المعدومات من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ومن المعلوم ان المعدومات
انما تتصف بالامور الاعتبارية وعلى ما ذكره لا اتصاف بها في نفس الامر فلا يلزم و

وجود تلك المعدومات في نفس الامر مع ان القوم يستعملون هذه المقدمة في اثبات
الوجود الذهني ويعتمدون عليها واما ثانيا فلانه لما كان الوجود عنده متقدما على الماهية في نفس الامر
فاذا فصل العقل الموجود الى ماهية ووجود فلما ذا يعتبر الماهية متقدما والوجود متاخرا ولم
الى موجود معدوم وماهية متاخرة كما هو الواقع عنده واما ثالثا فلما فيه من الخبط فان الشارح
لم يجعل المحذور في الشق الاول الاعتراف بالواسطة بل جعله المحذور في الشق الثاني وهو ان يكون المراد
ما لا يكون موجودا ولا معدوما في الواقع وجعل محذور الشق الاول شيئا اخر وهو ان العروض
كاف في لزوم المحالات والمعترض اختار الشق الاول ودفع محذور الشق الثاني كما يرى ثم الشارح
ايراد هذا المحذور في هذا الشق حيث قال فهو اعتراف بالواسطة وذلك قرينة بلا مرية واما
فلان ههنا محصلا اخر وهو ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام مبدا الاشتقاق
بان يكون مبداه عرضا قائما به كصدق الابيض على الجسم بواسطة قيام البياض وقد يكون
بواسطة نسبة له الى المبدا كصدق الحداد على زيد بسبب ان الحديد موضوع صناعته
كما صرح به في التحصيل وقد يكون بسبب كونه صدق عليه بحيث يصح انتزاع ذلك المشتق عنه
كالامور الاعتبارية مثل الموجود والممكن ونظائرهما وفي القسم الثالث ليس للمشتق مبدا
قائم بذلك الشيء شيئا ما خارجيا بل ينتزع العقل منه اضافة الى المفهوم المشتق كالموجودية
والممكنية وهما المراد بالوجود والامكان والماهية متصفة في نفس الامر بهما فان العقل اذا استشعر
من امر وصفا يحكم باتصافه بذلك الوصف من غير توقف على علمه بوجود ذلك الوصف له
في الخارج او في الذهن ولذلك اختلف الحكماء في وجود الاضافات بعد اتفاقهم على اتصاف
الماهيات بها وتلك الاضافة المنتزعة ليست مبدا المشتق حقيقة بل هي منسوبة اليه فان السواد هو
مبدا الاسود والاسودية اضافة متاخرة عن السواد وههنا ليس شيئا بمنزلة السواد
بل انما ينتزع العقل من نفس الماهية افراد الموجود والممكن ونظائرهما الى مفهومهما الموجودية
والممكنية واتصاف الماهية بهما متاخر عن اتحادها بالموجود والممكن فان معنى الموجودية كون الشيء
فردا من الموجود وذلك صفة يتصف بها الماهية في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها عنها ولا
الاتصاف على وجود الصفة في ظرف الاتصاف وانكار اتصاف الماهية بالوجود والامكان ونظائرهما
مخالف للعرف العام والخاص بل للفطرة فان الفطرة كما يحكم بان زيدا متصف بالبياض مثلا
يحكم بانه متصف بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفي

يوصف

اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر والتعسفات التي ارتكبها هذا المعترض ومنه يعلم
ان القوم يطلقون العام على ما يرجع الى صحة الانتزاع **قوله** يلزم تقدم الماهية بالوجود
على الوجود بالذات قال المصنف للاعتراض اعلم ان الوجود اعني الموجودية متقدمة على فعلية
الماهية في نفس الامر بمعنى ان الانسان مثلا ما لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن انسانا
بعد ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون متمايزا عن غيره بوجه من الوجوه
ويتاخر عنه الماهية في الاعتبار الذهني كما مر انفا ومن لم يرى كلام القوم يعزى تارة الى تقدم
الوجود على الماهية وتارة الى تقدم الماهية على الوجود قال المصنف في كتاب مصارع المصارع
واعلم ان وجود المعلومات في نفس الامر متقدم على ماهيتها وعند العقل متاخر عنها **اقول**
لا نم تقدم الوجود على فعلية الماهيات بل الوجود بعض فعلية الماهيات كيف لا ولو كان
الوجود متقدما على كون الانسان انسانا مثلا لكان الانسان منفكا عن نفسه في مرتبة من المراتب
ضرورة انه على هذا التقدير يكون مرتبة وجوده سابقا على مرتبة ايجاده بنفسه وهو
غير معقول وما نقله عن مصارع المصارع ونسخ هذا الكتاب على المصنف فان صح النقل
فالمنقول ثم وكذا النسبة والى راه نسخة منه وقد نسب الى نعمان المعتزلي الخوارزمي بل
في شانه العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف ما يقول **قوله** فان الشيء ما لم يثبت في الخارج
اولا الى قوله ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قلت عليه في الحواشي فيه بحث اما اولا
فالمعارضة باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن
ان يدفع بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها ويمكن منع
نظرا حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة متقدمة على وجودها
وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث انها معينة متاخر عن وجودها
فتكون الهيولى بصورة ما وجدت ووجد تصورها بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم
الهيولى يحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج اليها في التشخص واما ثانيا فلانه لو صح
ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك بالوجود اما الخارجي
او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية الجواب بان هذا
التسلسل في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا يجدي لانه لو كان الاتصاف
بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم الا ان يكون قبل ذلك الوجود وجود اخر وهذا انفس

في الوجودات الخارجية التي هي امور اعتبارية فان قلت الشي الواحد لا يكون له الا وجود
خارجي واحد وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او اذهان متعددة
فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي لشي الواحد لا مطلق الوجود او هذا المحذور لا يتاتى
في الذهن لجواز التعدد فيه قلت الشي اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس له في هذه
الحال في ذهننا الا وجود واحد فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق
كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان كما مر او في ذهن اخر ويتقل الكلام اليه
والحاصل انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد او في مدرك متعددة غير متناهية
غير متناهية والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشي الواحد في مدرك واحد لا يكون له في ذلك
الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا ان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود
الخارجي للشي الواحد فليس ما خفي منه والثاني مستلزم ان يكون له وجودات غير
غير متناهية وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب اصلا وان كان
بين الوجودات فيها ترتب لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلان
ترتب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا اجرى الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق
لم يمش الجواب اذ لا يمكن ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافها
قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف
بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف الاتصاف في ضمن فرد على اتصافه في ضمن فرد
والمحذور فيه واعلم ان هذا الكلام جدلي والتحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية
في دون ان يكون هناك امر مسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر
ويصفه ومصداق ذلك الحكم ومطابقه هو نفس الموجودة العينية كما ينتزع من زيد الانسانية
ويحكم بثبوتها له مع ان مصداق الحكم ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن
فان قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما منتزع من الذات بملاحظة
الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر اخر من وجود
علته او اثاره الى غير ذلك هذا كلامي في الحاشية المنتسبة للاعتراض نقل هو الى الشيئية
عند قول الشارح ضرورة تقدم المعروض على العارض واعترض عليه بان النقض لا يندفع
بما ذكره وفقا لانه لما علم ان الصورة العارضة للهيولى متقدمة عليها كان ذلك نقضا

آخر

على وجوب تقدم المعروض على العارض ولا يندفع ذلك بكون اتصاف الهيولى بالصورة
متاخرا عن وجودها كما لا يذهب على ذي مسكة اذ الكلام في تقدم ذات المعروض على ذات
العارض حيث استدل به على تقدم الماهية على الوجود ولان الكلام في تقدم المعروض
على اتصافه بالعوارض واما ثانيا فلان التحقيق الذي ذكره مبني على ان يعرض للهيولى
اولا صورة مبهمة ثم يعرض لها صورة معينة وذلك في حيز المنع لانه غير بين ولا مبين
ولم يقل به احد على ان جعل العام والخاص واحدا كما حقق في موضعه يكشف عن ضعف
ويعرض لها مهما يكون **اقول** اما الايراد الاول فانما نشا من تحريف الكلم
عن مواضعها فانا كتبنا على هذا الموضع كما هو شايع في النسخ المتداولة بين الطلاب
ولست ادري او وقع منه هذا التحريف عمدا للشغف بالاعتراض او سهوا بالاستعجال
الاعتراض على ان كون الكلام في تقدم ذات المعروض على ذات العارض في حيز المنع
لجواز ان يكون الكلام في تقدم الماهية على اتصافها بالوجود اذ لا يبعد ان يراد بتقدم الماهية
على وجودها تقدمها على اتصافها به بل يكاد يكون هو الظاهر واما الايراد الثاني فمنشاؤه
الاخلال باعتبار الحيثيات فان الحال في الهيولى هو صورة معينة لكن لا اتصاف تلك الصورة
من حيث انها صورة متقدمة على وجود الهيولى ومن حيث انها تلك الصورة المعينة متاخرة
عنها ولا محذور في اختلاف الاحكام باختلاف الحيثيات فان الحيوان مثلا من حيث انه
مادة جزء من الانسان متقدم عليه بالوجود ومن حيث انه جنس متحد معه في الوجود
واحد من هذه الجهة ولا يستلزم انفكاك احدهما عن الاخر مع تقدم احدهما على الاخر
من حيثية اخرى ولا يذهب عليك ان المذكور هو جواب النقض وانه في قوة المنع فان
الناقض مدع والمجيب عنه مانع قوله وذلك في حيز المنع من قبيل مقابلة المنع بالمنع وهو غير موجه
قوله وان لم يقتض وجود ذلك الشي قال المصنف للاعتراض لا خفاء في ان الثبوت
نسبة بين المثبت والمثبت له فلا يكون بدونهما معا ضرورة ان النسبة فرع لطرفيها
بهما في المثال كالتحصيل وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه
فان ما لا يكون موجودا في نفسه مع ان يكون نحو وجود الشي **اقول** من البين ان وجود النسبة
في الخارج او في الذهن يستلزم وجود طرفيه بذلك الوجود فلو كانت النسبة موجودة
في الخارج لزم وجود طرفيها فيه وليس المراد بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج

حتى يلزم وجود طرفيها فيه فان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجوده او بمعنى كونه ظرفا
لنفس النسبة ما ذكرناه من احد الوجهين فذلك لا يستلزم وجود طرفيها في الخارج
كما لا يخفى واما ما ذكره بهمنيار فانما هو في مطلق الوجود ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون
منتسبا الى شيء فانه انما ذكر لبيان ان المعدوم المطلق لا خبر عنه واستدل عليه
بان المخبر به اما ان يكون موجودا او معدوما وعلى الاول يلزم ثبوت الصفة الموجودة
للمعدوم المطلق وعلى الثاني يلزم كون المعدوم المطلق منتسبا الى غيره وقد فصلنا في الحواشي
ذلك من الشفاء ثم اني قد ذكرت في الحواشي ان الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف
في ظرف الاتصاف ولا يقتضي ثبوت الوصف لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام
الصفة الى الموصوف في الوجود او بكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه
العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني
اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في طرف الاتصاف
ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام الوصف اليه في الخارج
ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح انتزاع وصف منه بحسبه ولا يستلزم وجود الصفة فيه
اذ العقل قد ينتزع من الموجودات الخارجية امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج
ويصفها بها وصفا خارجيا واعترض عليه بانه لا دلالة فيما ذكره على حصول الاتصاف
في نفس الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل عمم في الاتصاف بحيث يدخل فيه ما لا يكون
بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة ولو عمم في الاتصاف حسبما عممه
وعكس الامر بان اعتبر وجود الصفة دون الموصوف لطلب الدليل عليه بان يقال الاتصاف اعم
من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او بكون للصفة نحو من انحاء الوجود
بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه موصوفا مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال
الثاني اتصاف ماله الفرسية بالفرسية ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في طرف الاتصاف
دون الموصوف بل ما ذكره لكان الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في طرفه دون الموصوف
اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة دلالة ما ذكرته على حصول الاتصاف الخارجي في نفس الامر
بدون وجود الصفة في الخارج وان الاتصاف المذكور في عبارتي لا يشتمل ما ليس في نفس الامر
كيف ولو فرض مثلا اتصاف زيد بالعمى لوجب عدم تميزه بين الالوان وادرد عليه ان

ان ذلك يشمل اتصافه العرضي بسبب العقلاء المورد الى ما نوديه والى اقصى العجب
كيف يتوهم مثل ذلك من ساح في مزاولة المباحث العقلية ثم لا يشتبه ان انتزاع
الصفة من الموصوف امر معقول دون انتزاع الموصوف من الصفة على ان الفرسية
عبارة عن نسبة افراد الفرس الى الفرس كما يقال شخص انساني وجسم فلكي اي فرد
من ذلك الكلي والموصوف بتلك النسبة هو الفرد الموجود في الخارج فالمثال
المذكور لا يطابق غرضه **قوله** فان الشيء ما لم يثبت في الخارج الى قوله ان ههنا
قد منا نقل المعترض انه قيل لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا
على اتصافها قبل الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين
يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مرتبة واعترض عليه بانا لا نم ان صحة ما ذكره
يستلزم لان يكون اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك
وانما يلزم لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما في الخارج او في الذهن لظهور ان
الدعوى ههنا هو ان اتصاف شيء بصفة في نفس الامر موقوف على وجوده لكن
اتصاف الماهية بالوجود ليس في نفس الامر من بحسب اعتبار الذهن كما عرفت وذلك
لا يتوقف على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار ثم نقل المعترض عن بعض العقلاء ان حل
على وجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل دال على لزوم اجتماع النقيضين او تحصيل
الحاصل ان يقال الوجود على تقدير زيادته قائم بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة
او المعدومة على ان الوجود والعدم نقيض الماهية او جزءها ولا بالماهية المشروطة
بالوجود والعدم ولا بالماهية في زيادة كونها معدومة حتى يلزم اجتماع النقيضين
او تحصيل الحاصل بانه لما كان قيام الوجود بالماهية في زمان وجودها وقيام الصفة بالشيء
موقوف على وجوده او لا ما كان للماهية قبل وجودها وجود اخر ويلزم تحصيل الحاصل
اقول هذا المحذور انما يلزم لو سلم التوقف وقد علمت انه في حيز المنع ومن البين ان من
يقول بقيام الوجود بالماهية في زمان وجودها بنفس ذلك الوجود لا يسلم توقف اتصافها
بالوجود على كونها موجودة لانه ينفي صريحا كونها موصوفة بوجود اخر فكيف يسلم توقف
اتصافها بالوجود على اتصافها بالوجود ثم لا يخفى ان المحذور على ما قرره لا يختص بهذا الشق
بل هو لازم بقيام الوجود بالماهية سواء كان في زمان الوجود او في زمان العدم

الشبهة

او لم يلاحظ به شيء من الزمانين **قوله** وفيه نظر لما قلت في الحواشي اذا كان
ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل
بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي يعرضه في الخارج لا يعرضه من حيث انه جزئي
ولو كان عارضة له من هذه الحيثية لم يكن عوارض خارجية واعترض عليه بانا لا نم ان
للماهية من حيث العارض لها في الذهن لا يزيد عليها الا في الذهن الا يرى ان كثيرا
من الامور الخارجية يعرض الماهية من حيثية الوجود العارض لها في الذهن على ما صرح
هذا القائل وان الحركة الارادية يعرض الحيوان المتصور من حيث التصور العارض له في الذهن
ولا نم ان الاعراض التي تعرضه في الخارج لا تعرضه من حيث انه جزئي الا يرى ان عروض
الاعراض الجزئية له من حيث جزئيته وتشخصه بناء على ان تشخص الحال بواسطة تشخص المحل
على ما حقق في محله **قوله** وفيه نظر اما اولا فلما فيه من جريه على قاعدة المستمرة من المنع
الخارج عن قانون البحث لان كلام الشارح نقض اجمالي والجواب عنه منع جريان
الدليل والمنع في مقابلة المنع غير جائز في عرف اهل النظر واما ثانيا فلان ما ذكره هو
ان ماهية ما هية من حيثية لا يكون الماهية من تلك الحيثية الا في الذهن لا يزيد عليها
الا في الذهن حتى يرد عليه ان العوارض الخارجية يعرض الماهية باعتبار الوجود الخارجي
العارض لها في الذهن مع زيادتها عليها في الخارج فان الماهية من حيث الوجود الخارجي
موجود في الخارج فالعرض من تلك الحيثية لا يصدق انه لا يكون من تلك الحيثية الا في الذهن
وكم من ذكرته وما حمله عليه والحركة الارادية العارضة للحيوان المتصور لا يعرضها من حيثية
لا يكون الماهية متصفة بها الا في الذهن فان اتصاف الحيوان بالمتصور اتصاف خارجي
كيف ولو لم يكن الحيوان موجودا في الخارج لم يكن متصورا لشيء والاعراض التي تعرض في الخارج
انما يعرض الشخص الموجود في الخارج لا الجزئي الذي هو الصورة العقلية التي مع من فرض الشركة
فان الكلية والجزئية صفتان للصورة وانما يوصف المعلوم بالعرض وما ذكره من ان عروض الاعراض
الجزئية له من حيث جزئيته وتشخصه ان اراد بالجزئية ما هو صفة الصورة فقد علمت انه لا يعرض
للموصوف الصفات الخارجية وان اراد بها كونه بحيث لو حصل في العقل لا اتصف بها لكن
بالجزئية فهو ليس من الصفات التي يعرضه في العقل فلا يرد على ما ذكرنا فان الماهية من حيث
الاتصاف بهذه الحيثية موجودة في الخارج وقس عليه حال التشخص **قوله** وانه منقوض بقيام

الاعراض له في الحواشي هذا النقض غير وارد لان الجسم لا بشرط السواد ولا بشرط البياض
مثلا موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود السواد والبياض سابق على وجودهما بخلاف
ما نحن فيه فان الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم ليس لها وجود في الخارج
مغاير للوجود فان قلت الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج سابقة على ما
من قيام الوجود من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود فليس لها في الخارج
وجود مغاير لذلك الوجود فلا يرد الوجود عليها في الخارج وعلى هذا التوجيه كلام هذا
القائل ان تلك الحيثية لا يثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن
مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود فلا يرد عليها الا في الذهن واعترض عليه بان ما
ذكره دفعا للنقض خارج عن قانون التوجيه اذ الناقض اجرى دليل المستدل بعينه
في صورة النقض بقوله فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللا ابيض
بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما ثبت له في العقل فلو كان الدليل بجميع
مقدماته صحيحا لما زاد البياض على الجسم في الخارج ومن البين انه زاد عليه فيه فوظيفة
دافع النقض اما منع جريان الدليل في صورة النقض او بيان عدم تخلف الحكم عنه
وهو لم يتعرض لشيء منهما وقال الجسم لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود مغاير
للبياض والسواد والماهية مع الوجود ليس كذلك ولا خفاء في ان زيادة البياض على الجسم
في الخارج غير مضر بالناقض بل هو نافع اذ منه يظهر تخلف الحكم عنه ولولا ان كان الزيادة
فيه خارجا لما كان جريان الدليل فيه نقضا ولا في ان ما ادعاه من ان الماهية مع الوجود
ليس كذلك اظهر من دعوى المستدل ان لم يكن عينه وهو غير مسلم عند الناقض ولا يبطل
بذلك نقضه فاي ثمرة يتعلق بهذا الفرق لم يبدل اللا ابيض الواقع في عبارة الناقض باللاسواد
ليبني عليه جواز خلو الجسم عنه وعن البياض في الخارج وجعل ذلك فرقا لا يذهب على ذي مسكة
ان الجسم كما لا يجوز خلوه عن الوجود والعدم في الخارج لا يجوز خلوه عن البياض واللابياض
فليس بينهما فرق من هذا الوجه **قوله** ما ذكره من ان ما ذكرته خارج عن قانون التوجيه
خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكرته منع كقوله وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل
فان الجسم بحسب الوجود الخارجي في المرتبة السابقة على وجود البياض ومقابله سواء كان
امرا محصلا كالسواد او عدميا كاللابياض خال عن البياض ومقابله فان وجود الجسم

على وجود البياض ومقابله وعروضهما له فهو في مرتبة وجوده السابق عليهما
غير متصف بالبياض ومقابله وان لم يخلو عن الاضافة باحدهما في نفس الامر كما ذكره
صرح في منع جريان الدليل ومن البين ان حال الماهية مع الوجود ليس كذلك اذ ليس
للماهية في المرتبة السابقة على وجودها في الخارج مثلا حتى يكون زيادة الوجود الخارجي
عليها في الوجود الخارجي وقوله غير مسلم عند الناقض على قاعدة المستمرة من المنع
في مقابلة المنع فان الناقض مستدل والجواب عنه بمنع مقدماته فايراد المنع من الناقض
خروج عن قانون التوجيه ولكنه بطول بطوله لا يتقيد بهذا القانون وثمرة الفرق ظاهرة
هي عدم جريان الدليل فان الجسم في مرتبة وجوده السابق على وجود البياض ومقابله
عار عنهما ولو كان متصفا باحدهما في نفس الامر وليس المرتبة بالقياس الى الوجود
الخارجي كذلك وهذا هو الفرق بينهما وان اشتركا في عدم الخلو بحسب الخارج وبعل الفطن
لا يحتاج الى مزيد توضيح فمن احتاج الى ذلك فليرفض الجدال وليأخذه من افواه الرجال
ثم ان المعترض بعد ان فرغ من هذه الكلمات التي عرف حالها اشتغل بتوجيه قول عليه
والتمادي اليه محال ولنعرض عن هذا ويوجد الحسنة في قول المص وبيانه بالماهية من حيث هي
يستقيم التفريع ولا يرد عليه النقض بقول اراد بالماهية من حيث هي الماهية المجردة عن الوجودية
والمعدومية وهي مجردة عنهما ليس في نفس الامر فلا يكون الوجود في نفس الامر زائدا
عليها الا في الخارج ولا في الذهن وانما هي مجردة عنهما باعتبار ذهني كما سبق زيادة
عليها بهذا الاعتبار وهذا معنى قوله فزيادته في التصور اي لا في نفس الامر ولا يرد
النقض بقيام البياض فانه قائم في نفس الامر بالثوب الابيض بذلك الابيض ولا يصح
ان يختار ان الوجود ايضا قائم في نفس الامر بالماهية الموجودة بهذا الوجود اذ قيام امر
باخر في نفس الامر مسبوق بوجود ذلك الاخر فيلزم ان يكون له قبل هذا الوجود وجود اخر
بخلاف البياض اذ قيامه بشيء ليس مسبوقا ببياض ذلك الشيء فلم يلزم ان يكون له
قبل هذا البياض بياض اخر ومن هذا اسس فساد قوله قلت نعم ولكن نفس ذلك الوجود
اقول ان اراد بالماهية المجردة عن الوجودية والمعدومية الماهية المجردة عنهما بحسب
نفس الامر فهي موجودة في نفس الامر كما عرفته فلا يكون متحدا مع الوجود في نفس الامر
فيكون معدوما في الواقع وان اراد المجردة عنهما في حد ذاته فهي موجودة في نفس الامر

فلا يصح قوله وهي مجردة عنهما ليست في نفس الامر وكذا ان اراد المجردة بحسب
الفرض العقلي ونحن نعلم ان الوجود اذا لم يكن زائدا في نفس الامر كان الحكم بزيادته
كاذبا لان الاعتبار الذي لا يطابق نفس الامر كان كاذبا بالا محالة والاعتبار
الغير المطابق يجري في الذاتيات ايضا والتحقيق ان الماهيات وان لم ينفك
عن الوجودية في نفس الامر بناء على انفكاكهما في العقل كما ان الاربعة مثلا وان لم ينفك
عن الزوجية في نفس الامر لكن نعلم قطعا ان المعقول منهما متغايران في نفس الامر
فان عدم الانفكاك لا يستلزم الاتحاد من جميع الوجوه فيكون الوجود زائدا على الماهية
عارضا لها بحسب نفس الامر ويكون اتحادهما اتحاد العارض والعروض اي الخارج
عن المحمول وموضوعه لا اتحاد الماهية بذاتياتها فان ذلك الاتحاد ينافي جواز تعقل
كل واحد منهما بدون الاخر واتحاد الماهية بالوجود ليس كذلك لا يقال اذا كانا
متحدين في نفس الامر كما عرفت ان لم يكن زيادة الوجود على الماهية في نفس الامر
لانا نقول الاتحاد بحسب التحقق في نفس الامر لا ينافي الزيادة بحسب المفهوم في نفس الامر
فان الاتحاد على انحاء شتى فمنها ما يمنع الانفكاك مطلقا حتى في العقل ومنها ما لا يمنعه
مطلقا بل يجامع الانفكاك من وجه اخر اما في الخارج كاتحاد زيد مع القائم فانه
قد يوجد زيد غير قائم وقد يوجد القائم بدون زيد واما في الذهن بحسب نفس الامر
كاتحاد الماهية مع الوجود مع انفكاك احدهما عن الاخر بحسب العقل في نفس الامر
فان انفكاكهما في العقل بمعنى ان يتعقل احدهما بدون الاخر امر واقع في نفس الامر
وهو دال على تغايرهما فيكون اتحاد الوجود مع الماهية اتحاد العارض مع المعروض
فيكون الوجود عارضا لها في نفس الامر بمعنى انه خارج عنه محمول عليه وبه ههنا
تبين فساد قوله قلت نعم ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال اعلم ان اتصاف
الماهية بالوجود الذهني ليس خارجيا وهو ظاهر فلا بد ان يكون ذهنيا والحال ان
الاتصاف الذهني الموجب للاثبات في الذهن متوقف على ان يكون للموصوف
وجود ذهني فيلزم ان يكون للماهيات وجودات غير متناهية في الذهن او توقف
الشيء على نفسه واعترض عليه بانه ان اراد باتصاف الماهية بالوجود الذهني قيام الوجود
المذكور بها بحسب الاعتبار الذهني حسبما فصلناه انفا لا بحسب نفس الامر فهنا نمنع

موقوف على وجودها في الذهن لكن وجودها فيه لا يتوقف على قيام الوجود
بها او لم يعتبر ذلك فهو موجود في الذهن فلا يلزم الدور ولا يتوقف الوجود على نفسه
وان اراد به كونه موجودا في الذهن بحسب نفس الامر فلا نسلم ان ذلك موقوف على وجودها
لان مفهوم الوجود في الذهن متحد معها هناك وليس للوجود قيام بها ولا ثبوت لها
في نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا حتى يقتضي ذلك مسبوقية وجودها ويلزم الدور
او توقف الوجود على نفسه **اقول** له ان يقول المراد بالاتصاف بالوجود الذهني الاتحاد
مع مفهوم الموجود والمقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لو كانت
مخصوصة بقيام مبدأ اشتقاق المحمول بغيره قياما حقيقيا لم يمكن استعمالها في اثبات
الوجود الذهني لان المعدوم الخارجي ليس له صفة قائمة به قياما حقيقيا والقائلون بهذه
المقدمة يعولون عليها في ذلك المطلب كما سبق فاذن يكون بوجود الماهية في الذهن بهذا
المعنى متوقفا على وجود ذهني لها سابق عليه بهذا المعنى فيلزم ما ذكره والمخرج عن ذلك
الاكتفاء بالاستلزام وترك دعوى التوقف كما مر **قوله** يظهر منها احكامه ويصدر
منها آثاره قيل لعل المراد بالاحكام هي الصفات وبالآثار هي اللوازم المعللة بالشيء
وتوضيح ما ذكره ان الوجود على ضربين احدهما ان يكون الموجود بذلك الوجود مظهرا له
صفة او يكون مبدأ للازم من لوازمها في نفس الامر ويسمى وجودا خارجيا واصليا
بان يكون الموجود بذلك الوجود لا يظهر شيء من صفاته ولا يكون مبدأ للازم ويسمى
وجودا ذهنيا وبيان ذلك ان صفة الشيء قد يكون عارضا له قائمة به في نفس الامر
مع قطع النظر عن انتزاع العقل واختراعه كالحرارة والضوء للنار وقد يكون امرا اعتباريا
يخترعه العقل من غير ان يقوم به في نفس الامر كالوجود والزوجية والصفة في الصورة الاولى
ظاهرة عن الموصوف اذ في نفس الامر هناك شيئان موصوف وصفة قائمة به زائدة عليه
معللة به وفي الصورة الثانية غير ظاهرة عنه اذ ليس في نفس الامر هناك الا شيء واحد هو الموصوف
فكان الصفة اشتقت منه وليست معللة به بناء على انها ليست في نفس الامر حتى احتاجت
فيها الى علة وصفات الموجود الذهني التي هي عوارضه الذهنية ولوازم الماهية كلها
من الصفات الانتزاعية كما لا يخفى على المتأمل فيها ولا يكون له لوازم معللة في نفس الامر
ايضا فلا يكون الوجود الذهني مبدأ للآثار ومظهرا للاحكام بخلاف الوجود الخارجي فان

فان من صفاته قد يكون له لازم معلل به كالواجب الموجب للعقل الاول والعوارض
المشخصة لمعروضاتها فيكون مبدأ للآثار ومظهرا للاحكام قيل تصور الوجود الخارجي
بديهي وما ذكره تنبيه وهو غير مسلم فان البديهي هو الوجود المطلق لا اقسامه **اقول** فيه نظر
اما اولا فلانا لا نسلم ان الزوجية وغيرها من الصفات الانتزاعية غير موجودة في نفس الامر
بل هي غير موجودة في الخارج ولا يلزم من عدم وجودها في الخارج عدم وجودها
في نفس الامر وهي تقع موضوعات في القضية الموجبة الصادقة كقولنا الزوجية مخلوقة
وهي معقولة بدون الاربعة مثلا الى غير ذلك وموضوع القضية الموجبة الصادقة
يجب ان يكون موجودا في نفس الامر اذ بانتفاء الموضوع في نفس الامر تصدق
السالبة التي هي نقيض الموجبة فلا يصدق الموجبة حينئذ ثم اذا لم يكن تلك الصفات
موجودة في نفس الامر فكيف يصدق الحكم عليها بالاختصاص فيها وبانها صفات
لموضوعاتها دون غيرها وبانها معلومة لله تعالى ازلا وابدا فان صدق مثل هذه
الاحكام يستدعي وجود المحكوم عليه في نفس الامر حال اعتبار الحكم كما تقرر في موضعه
فيلزم وجوده دائما واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الموجود الذهني لا يكون له لازم معلل به
في نفس الامر لانه ان اريد ان الموجود الذهني لا يكون علة للازم من لوازمه اصلا
فظاهر انه ليس كذلك اذ الشوق لازم معلل بالتصور كما علم في موضعه وان اريد انه
لا يكون علة فاعلية للازم من لوازمه فهو مخالف لما صرح به الشيخ وغيره من ان تصور
الغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل وان لوازم الماهية كالزوجية للاربعة علتها
الفاعلية تلك الماهية سواء وجدت في الخارج او في الذهن واما ثالثا فلانه كما ان
الصفات التي هي العوارض للموجودات الذهنية ولوازم الماهية كلها من الصفات
الانتزاعية فكذلك من الموجودات الخارجية ما لا يكون له الا الصفات الانتزاعية كالمجردات
ذاتا او فعلا لا سيما الواجب تعالى عند القائلين بنفي الصفات الزائدة عنه كالشيخ والحكماء
وبالجملة لا نسلم ان كل موجود خارجي له صفة موجودة في الخارج لجواز ان يكون هناك موجود
خارجي لا يكون له الا الصفات الانتزاعية فلا يكون تلك الصفات موجودة في نفس الامر
على ما ذهب اليه فلا يكون هذا الوجود مظهرا للاحكام كما قرره لا يقال المراد كون الوجود
الخارجي في الجملة مظهرا للاوصاف وان لم يكن في جميع المواد كذلك لانا نقول

فيكون هذا التعريف موقوفا على العلم بكون الوجود الخارجي حقيقة واحدة نوعية
او جنسية او كليا عرضيا ملاحظة في مرتبة معينة من مراتب العموم حتى يكون المراد بالتعريف
ان الوجود الخارجي ما يكون بحسب حقيقته التي هي نوع ملاحظة من مرتبة معينة او جنس ملاحظ
او قسم آخر من الكليات محسن بالنسبة اليها من مرتبة كذا من العموم والخصوص مظهر للاحكام
اذ لو لم يعين ذلك لكان هذا التعريف للوجود المطلق بعينه اذ من جملة افراده ما يكون
مظهرا للاوصاف ومبدأ للآثار فيلزم دخول الوجود الذهني فيما ذكره في معرض
تعريف الوجود الخارجي اذ يصدق عليه انه من افراد طبيعة مظهر للاوصاف ومبدأ للآثار
في ضمن بعض الافراد ومن ههنا ظهر انه لا يمكن ان يراد باللازم المعلل ما يكون الوجود
علة فاعلية له ويزعم ان الموجود الذهني لا يكون فاعلا لشيء اصلا بخلاف الوجود
الخارجي لان الكلي الطبيعي عندهم ليس فاعلا لشيء مع انها موجودة في الخارج ولا يستقيم
ان يراد كونه في ضمن فرد ما فاعلا بناء على ما ذكرنا انفا فتامل واما رابعا فلان بداهة
الوجود الخارجي مما يشهد بها الفطرة بل يكاد العقل اولا يعلم الوجود الخارجي ثم ينتزع منه
المطلق **قوله** واعلم ان هذا الدليل الخ اعترض عليه بان هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم
على الجزئي الخارجي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا حاصل في الذهن والحاصل
في الذهن فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك
ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع في بعض الصور ولا شك ان وجود
شخص من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص واحد من ذلك النوع
والتفصي عن ذلك بتمهيد مقدمة هي ان ما هو معلوم بالذات بالحقيقة هو الصورة الذهنية
لا الامر الخارجي ولذلك نرى اشياء كثيرة لا وجود لها في الخارج مثل ما نراها
في الخارج كما في المنامات وغيرها وهذه الصور الذهنية قد تكون مطابقة للامر الخارجي
بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه فاذا حكمنا عليها حكما ثابتا لها حال كونها
في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجي مثلا المدرك من زيد هو صورته لان
ينكشف بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى بها تخصص زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي
وتلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد فيتعدى الحكم الخارجي منها
الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر الخارجي

ايضا لكنا اذا فتشنا حالنا نجد معلومنا الصورة المعلومة لا الامر الخارجي وليس كذلك
ومن ثم ذهب الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصورة الذهنية لا الامور
الخارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته اذا تمهد هذا
فنقول الناقض انا نحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا ان اراد
انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك باطل لما عرفت وان اراد به انا نحكم على صورته
الذهنية على وجه يتعدى الحكم اليه بعد انعدامه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس
وان اراد انا نحكم على صورته الذهنية بوجه لا يتعدى او بوجه يتعدى اليه حال وجوده فمسلم
لكن لا يلزم من ذلك وجوده **اقول** بعد الاغماض عما في هذا التقرير من الشوش فان القوم
مصرحون بوجود الاشياء انفسها في الذهن وان الموجود الذهني والخارجي متحدان
بالذات مختلفان بحسب الوجود فلا حاجة في هذا الايراد على ما ذكره من المقدمات ان اراد
الناقض انه يلزم ان يكون الشخص الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا مع اعتبار
التشخصات الذهنية في الصورة فذلك غير لازم وان اراد كونهما شخصا واحدا بعد تجريد
الصورة الذهنية من المشخصات فمسلم ولا نم امتناعه قوله ضرورة انهما شخصان قلنا
بعد تجريد الصورة عن مشخصاتها الذهنية لا فرق بينهما فلا يبقى شخصان فان قيل
الوجود الذهني انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بعينه في الذهن فالموجود
بالوجودين واحد والوجود مختلف اعترض عليه اما اولا فلان المشخصات متنافية فكيف
يجوز اجتماع اثنين منها في شخص واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمعا فيه لزم ان يكون التشخص
بتشخصين اذ الماهية مع كل تشخص شخص آخر واما ثالثا فلانه لو اجتمع المشخصات الذهنية
والخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في تشخصه اولا
فان كان الاول كان تشخصه بكليهما فكيف يكونان قبل التجريد وبعده شخصا واحدا
وعلى الثاني لم يكن ما فرض مشخصا له مشخصا له هف واما رابعا فلانه لو كان الحاصل
في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع تشخصه لا محالة ذاتياته محفوظة هناك فان كان الشخص
الخارجي جسما كان ما في الخيال ايضا جسما ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام
اقول ان اراد تنافي المشخصات الذهنية او الخارجية بمعنى انه لا يجوز ان يكون شيء
واحد في وجود واحد مشخصا بمشخصين خارجيين او تشخصين ذهنيين فمسلم ولا يلزم ما ذكرنا

اجتماع التشخصين المذكورين فان التشخص الخارجي ليس مشخصا للشخص باعتبار وجوده
في الذهن الا يرى ان التشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات
من ذلك الشخص بل تشخصه في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان التشخص
الخارجي ينافي التشخص الذهني بمعنى ان التشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال
بالوجود الظلي فهو ممنوع ومناف لما اعترف به من ان المدرك من زيد هو صورة انسان
مكتنف بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى تختص بها زيد كل ذلك موجود بوجود
ظلي ونقول بوجه اخر لما اعترف بان المدرك من زيد هو صورة الانسان المكتنف
بالعوارض المخصصة لزيد فيكون تشخصاته الخارجية حاصلة في الخيال ثم لا شك انه
بحسب حصوله في كل خيال يتشخص بواسطة قيامه بالمحل تشخص العرض بموضوعه
فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي
ليس مشخصا له باعتبار وجوده الذهني ومن ههنا علم اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمعا
لزم ان يكون هذا الشخص متشخصين وذلك لان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران
احدهما ان يوجد من حيث انه زيد ومجرد عن التشخصات المكتنفة به بحسب حلولها في الخيال
المعين وهو بهذا الاعتبار متشخص من الانسان متشخص بالتشخصات المخصصة وثانيهما ان يعتبر
من حيث انه صورة معينة حالة في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار يتشخص من العلم قائم
بذلك الخيال وتشخصها من هذه الحيثية بسبب قيامه بخيال معين كما ان الصورة الانسانية
اذا حصل في العقل فهو من حيث التجرد عن التشخصات الذهنية حقيقة الانسان ومن حيث
اكتناف تلك التشخصات بها علم شخصي حاصل لنفس مشخصة فكما ان تلك الصورة كلية باعتبار
كونه انسانا وجزئي باعتبار كونه علما متشخصا كذلك الصورة الخيالية لزيد متشخصة
باعتبار كونه زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونه علما خاصا بالتشخصات الذهنية
وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع التشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد كان
لكل واحد من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض
تشخصا وذلك لان التشخصات الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وغير كافية في تشخص
الصورة الذهنية نعم لان التشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات
المعينة ثم لكل صورة منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال الشخصي لا يقال فحينئذ يكون المدرك

فيه

من

من زيد كليات يصدق الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول قد حقق
في موضعه ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الادراكية الواحدة للكثيرة
مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس وكذا اندفاع ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام
وذلك لان التداخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون بينهما امتياز
وضعي وههنا ليس جسمان مجتمعان بل جسم واحد وقد وجد في الخارج بتشخصات خارجية
وحصل في الذهن وانضم اليها في هذا الوجود متشخص فاين جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل
على ان التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي على الوجه المذكور لا الاجتماع في الذهن
على انه لا اجتماع كما عرفت ولولا ذلك لامتنع تصور جسمين معا للزوم التداخل على ما توهم
قوله فانها لازمة للسالبة قال المولع بالاعتراض اقول قد حسب جماعة من الباحثين
انه اذا كان محمول مسلوبا عن موضوع كان سلب هذا المحمول ثابتا فيصدق قضية موجبة
دالة على ثبوت ذلك السلب وسموها موجبة سالبة المحمول وحكموا بانها مساوية للسالبة
ومن ثم قال الشارح انها لازمة للسالبة البسيطة لانه اذا كان امر مسلوبا عن امر كان
الواقع هناك انه ليس امرا مغايرا ان يكون هناك حصول لان السلب امر حاصل لامر
واما جعل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل وعمله كما نعتبر ان عدم
كل واحد من الامور الحاصلة في البيت حاصل فيه والواقع ان ليس في البيت شيء من تلك الامور
لا ان فيه اعدام تلك الامور فكما ان اعدام تلك الامور ليست حاصلة في البيت في نفس الامر
كذلك سلب المحمول ليس حاصلا للموضوع في نفس الامر واذا كان السلب واقعا في نفس الامر
دون حصوله يصدق السالبة دون الموجبة السالبة المحمول الا يرى ان هو كل ما لا يثبت له
سلب شيء من الاشياء اصلا ليس سواء يصدق ولا يصدق موجبة سالبة المحمول
اقول في هذا البيان بحث اما اولا فلان قوله لان السلب امر حاصل لامر ممنوع عند الحكم
وكذا قوله واما جعل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل وعمله لان ذلك
يقتضي ان لا يصدق الموجبة السالبة المحمول في شيء من المواد لانه هو عمل العقل لا يطابق
الواقع فلا يكون صادقا وكذا التشبيه باعتبار كون عدم كل واحد من الامور الحاصلة
في البيت حاصلا فيه فان العدم لا يمكن كونه في البيت لان الكون فيه من خواص الجسم والجسماني
وفيما نحن فيه السلب يصح حصوله في نفس الامر وكذا قوله ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء

صلة

اصلا ليس بسواد لا يصدق موجبة سالبة المحمول فان صدق الموجبة السالبة المحمول على المعدوم
لا يقتضي وجود الموضوع فكما يصدق السالبة يصدق الموجبة السالبة المحمول عنده وايضا
موضوع هذه القضية اعني قولنا كل ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد
ليس له فرد محقق فالحكم فيها على الافراد المقدرة ومحصل معناه اذا اخذت موجبة كل ما لو وجد
لم يثبت له سلب شيء من الاشياء فهو بحيث لو وجد ثبت له سلب السواد ولما كان صدق الموضوع
على شيء مستحيلا جاز ان يستلزم نقيضه فيصدق الموجبة واعترض عليه اما اولا فلان الحكم
السلبي على الافراد الخارجية لا يستدعي وجودها اذ لو استدعى ذلك كما حسبه لزم ارتفاع
النقيضين فان قولك كل ما لا يثبت له شيء من الاشياء في الخارج سواء كاذب قطعا
ونقيض السالبة الخارجية التي بحث عنه فلو كذب هذه خارجية ايضا لزم كذب النقيضين
واما ثانيا فلانه لو صح ان الحكم السلبي على ما له فرد محقق لا يكون الا على تقدير وجود الموضوع
لكان محصل معنى قولك لا شيء من المعدوم المطلق بموجود ان كل ما لو وجد وثبت له المعدوم
المطلق فهو بحيث لو وجد ثبت له سلب الوجود وفساده لا يخفى اقول لا يخفى ان ما ذكره منع
لعدم صدق هذه القضية الموجبة بناء على انها موجبة حكم فيها على تقدير وجود افرادها كما في
من المجهول المطلق وغيرها وليس فيه ما توهم من صدق السالبة الخارجية يستدعي وجود افرادها
على ما حسبه وليت شعري من اين اخذ ذلك حتى فرع عليه انه لو كان كذلك لكان محصل
معنى قولك لا شيء من المعدوم المطلق بموجود ان كل ما لو وجد ثبت له المعدوم المطلق
فهو بحيث لو وجد ثبت له سلب الوجود فان فساده لا يخفى كيف وما ذكره هو مفهوم الموجبة
الفرضية لا السالبة وقد اورد بعضهم هذه المناقشة على تفسير الموجبة الفرضية واجاب عنه
بان الغرض بيان ان صدق العنوان ههنا على التقدير لا بحسب نفس الامر فكان المراد
ما ثبت له العدم المطلق على تقدير من التقادير ثبت له سلب الوجود على ذلك التقدير
فافهم وقد ذكرت في الحواشي في هذا المقام ان المتاخرين اعتبروا قضية وسموها سالبة المحمول
وزعموا ان موجبتها لا تقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وانكرها المحقق في التنزيل
وقال اذا اخر السلب عن الربط فهو معنى العدول سواء كان لفظ ليس او لفظ غير او غيرهما مع
او لفظا لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية
لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ح على الوجه المقدر

نظارا

فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب او باي عبارة ثبت فالحمل
في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئا عن شيء فقد اعتبر المحمول وحده قضية واخرج
عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر ههنا كلامه
واشار بذلك الى الوجود المحقق والمقدر واجيب عنه بان المحمول ههنا هو مضمون السالبة
كما في قولك زيد ليس ابوه بقائم ولا يلزم منه كون القضية محمولة عليه ولا عدم الفرق
بينهما وبين المعدولة كما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم مفصول
بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة مثلا زيد نابيناست ومعنى السالبة المحمول زيد بينا نيست
قلت هذا الجواب لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول
لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا والمقصود من اثبات هذه القضية
تحصيل موجبة تساوي السالبة وما ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك
والحق ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب
لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات
موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل
على وجوده في نفس الامر فاذا صدق السالبة صدقت الموجبة المحمول لها سلب ذلك المحمول
وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهموه بل على ان الوجود
الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات متشاركة في ذلك الوجود
فان قلت لا شك انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان العام على شيء بحسب نفس الامر
فاذا قلنا كل لا شيء لا ممكن بالامكان العام ولا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب
ان لا يصدق بناء على ما ذكرته من اقتضاء وجود الموضوع وح ينتقض كثير من قواعدهم
ككون نقيضي المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها على النقيض كما هو مذهب
القدماء وهذا هو الذي حداهم الى اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا يستدعي
وجود الموضوع قلت القضية المذكورة يصدق حقيقة على ما ذكروه في المحمول المطلق اعني
كلما لو وجد كان لا شيئا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى
على المتدرب فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة وجود
الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن

لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة
وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقض الى استثناء
من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع مع انه تحكم فيها فحفظ بهذا التحقيق
فانه بذلك حقيق واعترض عليه اما اولا فبانه لو كان جميع المفهومات موجودا في نفس الامر
على ما حسبه لكان شريك البارى موجودا فيها والبارى تعالى منزه عن ان يكون له
شريك في نفس الامر وكذا يكون للنقيضين المجتمعين وجود في نفس الامر وهو بديهي
الاستحالة واما ثانيا فبانه ان اراد بوجود المفهومات وجود العنوانات فهب انه مسلم
لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها اذ شرطه في صدق الحكم الايجابي
وجود افراد العنوان كما حقق في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات فممنوع لعلم
ضرورة ان افراد اللاشيء وافراد المعدوم المطلق ونظائرها لا وجود لها اصلا
واما ثالثا فلان قوله ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بايجابي صادق نعم ان اراد
الحكم الفعلي ومسلم ان اراد الحكم الممكن او الفرضي لكنهما يقتضيان وجود الموضوع
كما سياتي واما رابعا فلان قوله القضية المذكورة تصدق حقيقية في حيز المنع فانهم
اعتبروا في القضية الحقيقية امكان وجود موضوعها اذ لولا ذلك لما صدق الكلية
كما فصل في موضعه ولا شك ان افراد اللاشيء ممتنع الوجود **اقول** اما الايراد الاول
فمن باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الممتنع هو ما يصدق عليه انه شريك البارى
في نفس الامر تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما مفهوم شريك البارى تعالى بحسب وجوده في نفس الامر
في ضمن الوجود الذهني مخلوق له تعالى فلا يكون شريكا له تعالى عن ذلك وكذا الممتنع هو ما يصدق عليه
انه النقيضان المجتمعان لا هذا المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الذهن مما لا مرية فيه لعاقل واما
فلان المطلوب وجود نفس المفهومات وتبين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحكم
الايجابي عليه بمفهوم من المفهومات مثل انه معلوم الله تعالى ومغاير لما سواه ومعلوم لنا
بوجه او بكنهه وانه مساو لمفهوم آخر او مباين له او اعم او اخص مطلقا او من وجه الى غير ذلك
مما لا يكاد يحصى وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر
هذا تقرير الدليل فظاهر ان المراد منها كون نفس المفهوم محكوما عليه على سياق القضية الطبيعية
كما ظهر من الامثلة المذكورة فسقط ما ذكره وقوله شرط الحكم الايجابي وجود افراد العنوان

انما هو في قضايا مخصوصة دون مطلق القضايا فان القضايا الطبيعية والشخصية ليست كذلك
كما لا يخفى على من له ادنى خبرة ثم مما لا يشتبه على احد ان المقصود وجود المفهومات في نفس الامر
وما من مفهوم الا ويصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل
المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها واما الثالث فقد ظهر سقوطه
من التقرير المذكور اذ مفاده كل مفهوم يصدق عليه انه معلوم الله تعالى بالفعل ومغاير لما سواه
بالفعل وبينه وبين غيره نسبة من النسب الى غير ذلك واما الرابع فسقوطه اظهر لان اعتبار
امكان وجود الموضوع ليس عاما في جميع القضايا وكيف يتوهم ذلك مثل شريك البارى
ممتنع والمجهول المطلق لجميع من يعقل يمتنع الحكم عليه من جميعهم واللاشيء لا يمكن الى غير ذلك
من المواد التي يحكم فيها على المستحيلات احكاما صادقة ايجابية فان تلك القضايا قد حكم فيها
بثبوت المحمول للموضوع على التقدير لا على البت اعني بحسب نفس الامر من غير تعليق ولذلك قيل
ان تلك القضايا مساوية للشرطية ثم قال بعض الفضلاء واعلم ان القوم فرقوا بين السالبة
والموجبة وبين الموجبة السالبة المحمول وساير الموجبات بان الاول من كل منهما لا يقتضي وجود الموضوع
والثاني من كل منهما يقتضي وجود الموضوع ولنا فيما ذكروه بحث اما الاول فلان صدق
السالبة بانتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر وهو موقوف على تعددهما وتمايزهما في نفس الامر
اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق والتعدد والتمايز صفتان ثبوتيتان ثابتتان للموضوع
والمحمول فيجب ان يكون موضوعها ثابتا وموجودا فلا فرق بين السالبة والموجبة في اقتضاء
وجود الموضوع حال اعتبار الحكم واما الثاني فلانه لا معنى للموجبة السالبة المحمول على ما صرح به
الرازي في شرحه للمطالع الا ان ج شيء سلب عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب
يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب لج في نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له كما صرح به في مواضع عديدة فيلزم ان يقتضي الموجبة السالبة المحمول
وجود الموضوع ولو في الذهن كساير القضايا الموجبات بلا فرق واما البحث الثالث
فلان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر لكونه نسبة يقتضي منتسبين متغايرين في نفس الامر
فكما ان هذا الثبوت يقتضي وجود المثبت له يقتضي وجود الثابت اذ التمايز والتعدد
صفتان ثبوتيتان لا بد ان يكون معروضاهما موجودين فبطل ما حكموا من ان ثبوت
الشيء للشيء يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت واعترض عليه المعترض فقال هذا العاجز

معتبر في بحثه الثاني والثالث لما عرفت من ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع
وان ثبوت امر لاخر كما يقتضي ثبوت المثبت له يقتضي ثبوت الثابت دون بحثه الاول اذ لا نم
ان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر موقوف على تعددهما وتغايرهما فيها لاحتمال
لاحتمال ان يكون ذلك الانتفاء بان لا يكون شيء منهما في نفس الامر اذ ح يصدق
الموجبة القائلة بان احدهما ثابت للاخر فيها فلزم ان يصدق سلب كل منهما عن الاخر
فيها والا ارتفع النقيضان قوله او سلب الشيء عن نفسه غير صادق قلت لا يلزم
من انتفاء تغايرهما في نفس الامر اتحادهما فيه لجواز ان يكون انتفاء التغاير بعدمهما
راسا في نفس الامر فلم يكونا في نفس الامر متغايرين ولا متحدين بل يكونان معدومين
فيها اقول تصويبه في البحث الثاني مسلم دون الثالث لما عرفت من ان ثبوت شيء لاخر
انما يقتضي وجود الثابت في نفس الامر لا في ظرف الاتصاف حتى لو كان الاتصاف
خارجيا اقتضى وجود الثابت في الخارج وما ذكروه ليس الا ان ثبوت امر لاخر
يقتضي ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف ان ذهنيا فذهنيا وان خارجيا فخارجيا ولا يقتضي
ثبوت الثابت على التفصيل بل انما يقتضي ثبوته في نفس الامر سواء كان الاتصاف
خارجيا او غير خارجي اذ ليس معنى كون النسبة خارجية مثلا ان النسبة موجودة
في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها في الخارج بل معناه ان انتزاع هذه النسبة من الموصوف
بحسب وجوده الخارجي حتى لو لم يكن موجودا في الخارج لم يصح انتزاعها منه ثم صحة
هذا الانتزاع قد يكون بسبب انضمام صفة موجودة في الخارج الى ذلك الموصوف كما في الجسم
والسواد وقد لا يكون كذلك بل يكون الموصوف اذا اعتبر نحوا من الاعتبار مثل اعتباره
مع غيره من الموجودات الخارجية او الذهنية او غير ذلك من الاعتبارات حصل منه
في العقل هذه الصفة بطريق التاثر من ذلك الشيء لا بطريق التعمل والاختراع وبذلك
يحصل الفرق بين الامور الانتزاعية الثابتة لموصوفاتها بحسب نفس الامر كزوجية الاربعة
والاختراعات المسلوبة عما يوصف بها كزوجية الثلثة وكلا الوصفين ثابتان في نفسهما
في نفس الامر لما عرفت من صدق الايجاب على كل مفهوم تصوري لكن القسم الاول
ثابت للموصوف في نفس الامر دون الثاني فان ارتباطه بمحض فرض العقل وتعمله الاختراعي
والعقل انما يعقل مثبوته للغير على وجه يكون التصديق مطابقا له لا سويه في نفسه

بحسب نفس الامر وتفصيل ذلك ان العقل اذا استشعر من شيء صفة من الصفات
اما بذاته او بواسطة قوة من القوى الظاهرة والباطنة يحكم بحسب الفطرة باتصاف ذلك
الشيء بتلك الصفة ولا يتوقف في ذلك الحكم الى ان يحكم بوجود تلك الصفة في الخارج
وذلك امر يشارك فيه العوام والخاصة ويتطابق فيه العرف العام والخاص ولذلك تراهم
بعد اتفاقهم على اتصاف الخط مثلا بالاستقامة والانحناء واتصاف المفهومات
بالوحدة والكثرة وغيرها من الاوصاف اختلفوا في وجود تلك الاوصاف في الخارج فنبين
ان جميع المفهومات التصورية ثابتة في نفس الامر في انفسها للبرهان الدال على الوجود
الذهني واما ان وجود تلك المفهومات في نفس الامر يقتضي صدق السالبة ففي حيز
المنع نعم التصديق السلبي يقتضي وجودها حال الحكم دون صدقها بخلاف الموجبة فان الصدق
بها يقتضي وجودها حال الحكم وصدقها يقتضي وجودها حال اعتبار الحكم ومن ههنا يعلم سقوط
بحثه الاول بوجه اخر غير ما ذكره المعترض على ان قوله سلب الشيء عن نفسه غير صادق
ثم فان المعدوم مسلوب عن نفسه قوله فان التعلق بين العاقل والمعروف قبل الوضع ذلك
ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها بل على ثبوتها في نفس الامر
كما صرح به المص في كتاب مصارع المصارع ونقلنا عنه انفا وتفصيل ذلك ان بديهة العقل
كما تشهد بان الماهية ما لم توجد في الخارج لم تتصف بصفة ما بل لا يكون في هذه
المرتبة ماهية وبانه ما لم تتحقق في الذهن لم تتصف بصفة ما كذلك تشهد بانها
ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون في هذه المرتبة ماهية
بالفعل ولا شيئا من الاشياء فكيف يتعلق به العاقل اقول من الواضحات ان توضيح الحق
من اصول الكلام فان بديهة العقل تشهد بان المعدوم المطلق لا يتصور منسوبا الى شيء
ولا منسوبا اليه شيء وهذا انما يحكم به العقل بفطرته من غير توقف واما تقدم الوجود على الماهية كما
فليس هنا بل هو في حيز المنع ولا يحكم به العقل عن المصارع بل هو من المصارع كما اومانا
اليه سابقا وما ذكره في معرض التاييد ان اراد به تقدم الوجود الخارجي على الماهية
في الخارج وتقدم الوجود الذهني عليها في الذهن فهو اول المسئلة وعين النزاع
فمن لا يسلم المدعى لا يسلم ذلك على المعتقد فيه ولا تاييد وان اراد به الاستلزام فهو لا يدل
على التقدم ثم يقول هو ذلك وجد فصار انسانا مثلا ان اردت ان وجد الانسان

فصار انسانا فكان هذا من القول وان اردت به انه وجد شئ اخر فصار انسانا
فهو باطل بديهة وبالجملة الضمير في قولك وجد اما راجع الى الانسان او الى امر غير الانسان وكلاهما
باطل ثم كيف يكون هذا الكلام الذي نحن فيه توضيحا لتلك المقدمة البينة التي لا يعتري
فيها ريبة لعاقل اصلا   واما حصول حقيقة الجبل الخ قيل توضيح ذلك انه لو كان
الصورة الحاصلة هي الجبل في الخيال مساويا له في المقدار يلزم حلول حال كبير في محل صغير
وهو غير معقول على انهم ذهبوا الى ان امثال هذا الحلول سريانية ولو كان مخالفا له
في المقدار وهي المدرك بالذات والامر الخارج مدرك بالعرض كما مر يلزم ان لا يكون الكبير
مدركا وليس كذلك والجواب ان الحاصل في الخيال جبل ومقدار كبير هو مدرك مدرك
بنسبة اليه موجودين بوجودين ظليين لا ان المقدار قائم بالجبل في الخيال ومقدار له
بل المقدار حاصل في الخيال مع الجبل ولا نقدر شيئا منهما اذ المقدار هناك كيف لا كم
والحاصل ان الحاصل في ذهننا من الجبل الكبير ثلث صور هي صورة الجبل والمقدار الكبير
ونسبته اليه فلا جرم نفهم جبلا له مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود بحيث
اذا وجد في الخارج كان عليه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون
الكبير مدركا واما المقدار للجبل من قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة
اخرى وهذا كلام صاحب الفيل واورد عليه انه اذا كان المقدار هناك كيفا لا
كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هو الصورة وهو ليس كما زعم
قال المعترض فيه بحث اذ هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي وكيف بحسب الوجود الذهني
فان اراد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما
فسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الانسان مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا
بالذات اصلا فممنوع اذ هذه الصورة المدركة بالذات كم اذا وجد في الخارج اقول
تبدل الماهية بحسب اختلاف انحاء الوجود كما سنفصله في موضع يليق وكيف يكون
كذلك والوجود عارض والعارض سواء كان لاحقا او سابقا كما حسبه لا يتبدل الماهية
المعروضة بديهة ثم اذا كان الامر كما تخيله لم يكن الموجود الذهني والموجود الخارجي امرا
واحدا ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل على وجود الاشياء
انفسها في الذهن لا وجود شئ مخالف لها في الجنس العالي فهذا بالحقيقة قول بالشبه والمثال

ثم توضيح هذا الجواب لم يحتج الى ما ارتكبه من ان الحاصل في الخيال ثلث صور بل يكفي
في الجواب ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبل المتقدر بالمقدار المعين في الخارج لكنه
في الوجود الذهني كيف لا كم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير على انه اذا جاز
ان تكون الكيف صورة علمية للكم مع تباينهما بحسب الجنس العالي فلا يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولى فانهما متشاركان في الماهية بخلاف الكم
والكيف اذ لا اشتراك منهما في شئ من الذاتيات اصلا فيقال على سياق ما ذكره
ان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو ممنوع لانه حال حلوله في المحل
صغير وان كان في الخارج كبيرا وان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال صغره فيه فهو
ليس مستحيلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان هذه الصورة
المدركة بالذات كبيرا اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه انا لا نم ان الحاصل
في خيالنا من الجبل الكبير ثلث صور فانا اذا رجعنا وجداننا لم نجد الا امرا واحدا يمكننا
تحليله الى هذه الامور الثلثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار غير مخلوطة بالمحل
حتى يدرك بعد نسبته الى محله ثم المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كما بل مقدارا معينا
مساويا لمقدار الجبل فيعود المحذور وهو حلول الكبير في الصغير قال المعترض لو كان
الحاصل في اذهاننا من الامور الثلثة صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعض مع بقاء
العلم ببعض اخر منها وليس كذلك لا خفاء في ان كون العلم بحصول الصورة لا بالاتحاد
ليس وجدانيا بل هو امر نظري عرض في النظرية فكيف يكون وجدانيا ان العلم بثلثة
اشياء كل منها من مقولة اخرى صورة واحدة ولا في انه لا يلزم من ادراك الشئ
ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصورة الحالة ادراك مخالطته بالمحل ولا في ان المدلول
بالمدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كما فيكون مقدارا معينا
مساويا لمقدار الجبل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل فضلا من فاضل اذ من البين انه لا يلزم
من نفي كمية المقدار في الخيال مساواته مع المقدار وان الحاصل في المحل يمكن ان لا يكون
اعظم منه وهل هذا الا كما يقال ان واحدا من ابناء احد من اجلة الرساتيق تعلم علم الرمل
فسئل عنه حين امتحانه عن خاتم فضة اخفى عنه في الكف فقال في كفك شئ صلب ابيض
فيه ثقبة فقيل له ما هو فقال فاذن سنگ آسيا بل هذا اغرب منه لان الخيال اصغر من الكف

وما یساوی الجبل اعظم من الرحی **قوله** ان اراد انه لو کان الحاصل فی الخیال
صورة واحدة لم یجز بقاء العلم ببعض مع زوال العلم باخر انه لم یجز ذلک بعد تحلیل المحلل
تلک الصورة الی التفاصیل والملازمة ممنوعة اذ عند التحلیل یحصل صور ثلث کما صرح
وان اراد انه لم یجز ذلک قبل التحلیل فبطلان التالی ممنوع اذ بقاء البعض مع زوال
البعض لا محالة یکون بعد تمیز البعض وذلک لیس من الحس والخیال بل من قوة اخری
من شانها التحلیل والتمیز کما لا یخفی علی من له ادنی دربة فی الصناعة وکیف یتوهم ان المصنف
یصدر منه مثل هذا التحلیل وکون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة نظرا الی ما
ذکرناه من انا لا نجد الا امرا واحدا او هو اضافة ممکنا لجملة فان ذلک لا یستلزم
کونه بحصول الصورة ولا کونه اضافة بل هو صحیح علی التقدیرین اذ لم یذکر ان الحاصل
فی الذهن صورة واحدة بل انما ذکرت انا لا نجد الا امرا واحدا وهذا صادق
علی ای تقدیر من التقدیرین وذلک ظاهر لا سترة به بل ذلک انما یرد علیه حیث حکم بان الحاصل
فی اذهاننا من الجبل ثلث صور من غیر دلیل ولا بینة فان ادعی الوجدان او البداهة
بطریق اخر ورد علیه ان کون العلم بحصول الصورة نظری اغرق فی النظریة فکیف یکون
وجدانیا او بدیهیا بطریق اخر ان الحاصل فی الخیال من الجبل ثلث صور وان استند
الی دلیل اخر فلیات حتی ینظر فیه ثم لا یخفی ان الحس انما ینال الجبل المخصوص من دون التفاصیل
التی ذکرها وکیف یحصل فی البصر صورة الجبل علی حدة وصورة المقدار علی حدة وصورة النسبة
علی حدة علی ما ذکره ولیت شعری ای وجدان یصدق ذلک او بای دلیل او شبهة
یهتدی الیه ثم انی ذکرت ان المقدار الحاصل فی الخیال لا یکون کلیا بل یکون مقدارا
معینا مساویا لمقدار الجبل فحرفه المعترض الی قوله فیکون مقدارا معینا الخ واعترض علیه
بما لا ینبغی ان یتفوه به عاقل فضلا عن فاضل اذ علی فرض کون العبارة ما ذکره لا یتوجه علیه
ما اورده فان الکلام فی حصول مقدار الجبل فی الخیال واذا لم یکن المقدار الذی للمتخیل
حاصلا فی الخیال علی الوجه الکلی فیکون مقدارا معینا مساویا للمقدار الخارجی للمتخیل المحدود
وهو حصول الکبیر فی الصغیر فافهم واما قصة الرمال فان المشهور نسبة ذلک واشاله
الی بعض اولاد الصدور بشیراز وهو ابن المولی اوحد الدین کان صدرا للسلطان السعید
شاه شجاع والحکایات عنه من هذا القبیل مشهورة علی انا لا ننکر انه کان فی البلاد الکثیرة

بله وعقلاء کذلک فی الرستاق لکن مثل هذا بالبلدین انحرف امزجتهم واحترقت
اخلاطهم بسبب فساد الستة الضروریة الی ملتبسهم این هم ومن ثم هذا التمثیل مما یجب
تحقیقه جدا فانه بعد تسلیم ان الحاصل فی الخیال هو الجبل الذی هو جوهر والمقدار الذی
هو کم والنسبة التی هی اضافة یرد علیه انها کیف بل مذهبه اغرب من مذهب الرمال اما اولا
فلانه انتقل من جسم الی جسم وهو قد بدل فردا من الجنس العالی بفرد من جنس عال اخر
واصعد من مقولة الی مقولة فلو قال الرمال ان ما فی الکف کیف مثلا او غیره من الاعراض
لکان مناسبا لمذهبه فی الغرابة واما ثانیا فلان الرمال انما قال ان ما فی کفه رحی
ولم یقل بانه لیس برحی واما هو فیقول ان ما فی الخیال مثلا جبل ولیس بجسم بل هو کیف
ومقدار ولیس بمقدار بل هو کیف وکذا النسبة فلو قال الرمال ان ما فی کفه رحی ولیس برحی
لکان مناسبا لمذهبه مناسبة تامة **قوله** واما حصول صورها واشباحها
فلم یرد الحکماء بالصورة ههنا الشبح والمثال کما فهم الشارح فان لفظ الصورة یقال
بالاشتراک علی معان کثیرة والمراد به ههنا هو حقیقة الشیء التی بها هو هو ولذلک تسمعهم
تارة یقولون حقایق الاشیاء تحصل فی الاذهان وتارة یقولون صورها تحصل فیها
وحقیقة الجسم بالمعنی المذکور صورته کما نص علیه الشیخ فی طبیعیات الشفاء بقوله ان لکل جسم
طبیعة وصورة واعراضا ثم قال وصورته هی ماهیته التی بها هو ما هو ولهذا قد یبقی الجسم الشخصی
مع تبدل مادته بان ینقص منها شیء کما فی حال الذبول او یزداد کما فی حال النمو فان الجسم
المخصوص مثلا شخص واحد ما دام هو موجودا مع انه یتحلل عنه بعض اجزائه وقد ینضم الیه بعض اجزاء
من خارج وحقیقة غیر الجسم بهذا المعنی ذاته ثم الصورة الحالة فی العقل قد یکون لها وجود فی الخارج
اما فی مادة کالصورة الجسمیة والنوعیة واعراض المادیات فانها کما تحل فی المواد الخارجیة
وقد تحل فی القوة العاقلة ولهذا یسمون القوة العاقلة المستعدة لحلول صورة الاشیاء
فیها الهیولی المستعد لذلک ویسمونها عقلا هیولانیا وکون نسبة العقل الی الهیولی
کذلک وجدت اما فی بعض تعلیقات المعلم الاول واما لا فی مادة کالعقول العشرة والهیولی
الاولی وقد لا یکون لها وجود فی الخارج کالصورة الخیالیة الغیر المطابقة للخارج فان قلت
الصورة الحاصلة فی الذهن هو العلم وهو عرض من مقولة الکیف کما حقق فی موضعه فیکون
مخالفا للصورة الخارجیة التی هی جوهر مثلا فی الذاتیات فلا یکون عینها قلت کما ان الهیولی

ان جهها

الواحدة بحسب حلول الصورة المائية والنارية فيها يصير نارا وماء كذلك الصور
الواحدة بحسب الوجود الخارجي والذهني يصير جوهرا وعرضا فان قلت تبدل الذاتي
في الهيولى معقول لانها امر مبهم لا تحصل له في ذاته اصلا فلا ينافيه اي تحصيل يرد عليه دون
دون الصورة فانها متعينة في حد ذاتها فاذا تبدل بعضها لم يبق تلك الصورة قلت
تعين الصورة مشروط بالوجود اذ الشيء ما لم يكن له ضرب من الوجود لا يتعين ذاته
لما مر انفا ولا بعد في تبدل المشروط عند تبدل الشرط وفي هذا زيادة تفصيل وتحقيق
قوله ما ذكره من ان الصورة قد يطلق ويراد به حقيقة الشيء وان مراد القوم من حصول
صورة الشيء في العقل حصول حقيقة الشيء مما لا نزاع فيه واما ان الصورة التي تحل الهيولى
وتحصلها فيها يتحصل الجسم هو حقيقة الجسم فمما ننكره من له ادنى فطانة بل ادنى مسكة
كيف والجسم عندهم مركب من جوهرين يحل احدهما في الاخر يسمى الحال صورة والمحل هيولى
ومن اوضح البينات ان جزء الشيء لا يكون عين حقيقته وما ذكره من ان العقل لا يمتنع
من ان يكون شيء جزءا لاخر ومأخوذا فيه لا بخصوصه بل بوجه مبهم على فرض تسليمه لا يدل
على مطلوبه بل على خلافه فان جزء الشيء مبهما كان او متحصلا معتبر في حقيقته غير خارج
فلا يكون الجزء الاخر عين حقيقته بل ذلك كلام مختلط مشتمل على التناقض حيث يصرح
بان الصورة جزء الجسم وهي بعينها عين حقيقته اذ من اجلى البديهيات ان كونها
جزءا يتضمن كون امر اخر داخلا في قوامه وكونه عين حقيقته يستلزم عدم دخوله وما تخيله
من عدم تبدل جسم الحيوان مثلا مع تبدل اجزائه العنصرية فهو فانه مصادم لبديهة
العقل وصرائح القوم كما نقلناها في تعليقاتنا وما يطلقه اهل العرف من ان البدن
المغتذي لا يتبدل بل هو محفوظ بعينه مما لا يعرج في اقتناص الحقائق بل هو نظير ما يطلقونه
ان مياه الكيزان هي بعينها الماء الذي كان في الجرة وان البحر الذي اخذ البعوضة منه قطرة
هو بعينه البحر الذي كان قبل اخذها كيف وقد جعل الحكماء تبدل الجسم المغتذي مع بقاء
اناته دليلا على تجرد النفس كما هو مذكور في كتبهم ولو ذهبنا مذهب اهل العرف واخذنا
الحقائق من الاطلاقات العرفية لاختل معظم قواعد الحكمة ولذلك قال المعلم الاول
من اراد ان يتعلم الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى ثم لا يذهب عليك ان قوله ولهذا
قد يسمى الجسم بشخصه مع تبدل مادته من زيادات العاقل لا من كلام الشيخ بل قد صرح الشيخ

في التعليقات بعدم بقاء الصورة مع تبدل المادة وكذلك بهمنيار في كتاب التحصيل
وهو مما يشهد به الفطرة السليمة وتشبيه النفس بالهيولى من حيث ان جميع الحقائق معقولة
فيها كما ان الهيولى يتصور بجميع الصور لا دلالة فيه على ان الصورة وحدها تمام حقيقة
الجسم كما لا يخفى وانت تعلم ان ما ذكره من التفصيل يقتضي ان يكون الصورة بهذا المعنى
شاملا لجميع المعقولات فيدخل فيه الجسم المركب من الهيولى والصورة ايضا وليت شعري
ما الذي حمله على ان يجعل الصورة شاملا لنفس الهيولى ونفس الصورة ولسائر الاعراض
والمعاني ولم يجعله شاملا للمركب من الهيولى والصورة وهل هذا الا خلط بين معنى الصورة
وكذا الفصل وما قرره من تبدل ذات الهيولى غير مسلم بل ذاتها محفوظة مع تعاقب الصورة
كما هو المشهور في الكتب وتبدل ذات الشيء بحسب حلول غيره فيه غير معقول ثم قياس تبدل
الصورة عليها ايضا مم والجواب الذي ذكره عن السؤال الذي اورده لا يدفع السؤال
اذ حاصل السؤال انه على التقدير لا يكون الماهية الحاصلة في الذهن نفس الماهية الموجودة
في الخارج فيرد مع ان مقتضى الدليل ذلك وحاصل الجواب انه لا بعد في تبدل الذات بتبدل
الوجود ومن البين عدم اندفاع السؤال بهذا الجواب لانه اذا تبدل الذات لم يكن
احدهما عين الاخر بحسب الماهية سواء كان ذلك التبدل بسبب تبدل الوجود او بغيره
على ان تبدل الذات غير معقول فان الاجناس العالية متمايزة بالذات وليس بينهما
امر مشترك كالهيولى والهيولى ايضا لا تصير حقيقة عين الصورة كما توهم بل تتصف بالصورة
المائية والهوائية بالعرض كما ستعرفه ومن البين ان ما هو ماء بالعرض لا يكون حقيقة هو الماء
فان ما هو بالعرض شيء يكون لا محالة بالذات شيئا اخر وسيجيء لهذا زيادة تفصيل وتحقيق
يندفع به مادة هذه الاوهام والله ولي التوفيق والالهام وقد كتب سابقا على حاشية
كلامه انه لو كان صورة الشيء تمام ماهيته كما توهم من كلام الشيخ لم يكن له جزء اخر وهو الهيولى
فلابد من تصرف في كلام الشيخ فقال فيه بحث اذ الملازمة المذكورة مم فان العقل لا يمتنع
من ان يكون شيء جزءا لاخر ومأخوذا فيه لا بخصوصه بل بوجه مبهم كالاجسام العنصرية
في الشخص المعين من الحيوان او النبات فانها جزؤه ومأخوذة فيه لا بخصوصها حتى اذا
تبدل بعضها ببعض اخر منها لا يلزم انعدام الشخص المذكور ويكون لذلك الاخر جزءا اخر متعينا
بتعيين الجزء المبهم فيه بان يصير عينها بالعرض فاذا يكون ماهيته عين هذا المعين مثلا الماء جزء معين

فتأمل

يتبدل

هو ماء بذاته وجزء مبهم صار ماء بالعرض فتمام ماهيته هو الماء ليس الا اذا عرفت
ذلك ظهر لك ان كلام الشيخ محمول على ما هو نص فيه **قوله** لا يخفى ان العقل السليم يقتضي
على ان يكون الجزء الخارجي للشيء معتبرا في الشخص المعين بعمومه لا بخصوصه حتى لا يتبدل
الكل بتبدل جزئه فان ذلك مما يشهد صريح العقل بخلافه اذ البديهة تشهد بان المركب
من هذا الشخص وجزء آخر غير المركب من شخص آخر وذلك الجزء وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة
وما مثل به من الاجسام العنصرية وبقاء تلك الاجسام بعينها مع تبدل الاجزاء العنصرية
التي هي جزؤها خلاف الواقع كما يتبدل الاجزاء يتبدل الكل ولذلك استبعدوا
تبدل الجسم المعتدي واستمرار شعور النفس بذاتها على ان النفس غير البدن واجزاء
انقاض من العجب انه فرع على ان للماء جزءا مبهما هو ماء بذاته وجزءا مبهما صار ماء بالعرض
ان تمام ماهيته هو الماء وذلك مما لا يخفى حاله على احد فانه اذا كان للماء جزآن
لا يكون احد الجزئين تمام حقيقته بل لا يكون احد جزئيه ماء بالذات الا باشتراك الاسم
او المجاز وانت تعلم ان ابهام احد الجزئين وتعينه بالجزء الآخر لا يخرجه عن قوام المركب
فكيف يكون احد الجزئين تمام حقيقته فان ما هو بالعرض ماء مثلا لا بد ان لا يكون بالذات
عين الماء فاذا الماء مركب مما هو ماء بالعرض وما هو ماء بالذات فنقول الماء المركب ليس
الماء بالعرض ولا الماء بالذات وذلك ظ بل انما المركب في مجموع الماء بالذات
والماء بالعرض فلا يكون حقيقة هذا المجموع هو الصورة المائية فان قلت فما معنى ما نقله
عن الشيخ قلت لما ظهر الخلل فيما حمله عليه فاما ان يكون مراد الشيخ ان صورة الجسم هي الجزء
الذي به يحصل الجسم بالفعل فهو بها هو اي بسببها هو هو ويكون اطلاق ماهيتها عليها
مجازا للمبالغة في الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود وهذا المعنى غير المعنى المعتبر
في تغاير الماهية او المراد هناك ما يكون الشيء هو هو لا بعلة لان الشيء هو هو بسببه
فان الانسان مثلا ليس انسانا بسببه بل المراد انه انسان من غير علة كما يقال الجوهر
قائم بذاته بمعنى سلب قيامه بالغير واما ان مراد الشيخ بالصورة هو الحقيقة النوعية فان ذلك
احد معانيه كما صرح به في رسالة الحدود واذا عرفت ذلك عرفت انه حمل كلام الشيخ
على ما لا يرضى ولا يرضيه غيره ممن له ادنى مسكة ثم اني اوردت عليه سابقا انه لو كان
الهيولى بحسب الصورة النارية والمائية يتعاقب حقيقتها فتصير حقيقتها تارة ماء وتارة نارا

لكان شيئا لا مطابقا لما ادعاه لكن ذلك مم وكيف يتصور ذلك فاجاب بان الهيولى
في ذاتها مبهمة والمبهم ما دام باقيا على ابهامه لا يكون موجودا في الخارج باتفاق اهل الصناعة
كما نقل عنهم الشيخ ولا يتعين ذاته بانه هذا او ذاك فاذا قلت فيها الصورة المائية
صارت ماء فاذا حلت فيها الصورة المائية صارت ماء كما حقق في موضعه الا ترى
ان الماء الذي كان في الجرة اذا ادخل في الكيزان ولو لا ان صارت الهيولى ماء وكان
ذلك بالعرض لما استقام هذا الحكم **اقول** قد حكم في اول هذا المبحث بان تعين ذات الشيء
مشروط بوجوده ثم حكم هنا بان المبهم ما دام باقيا على ابهامه ولم يتعين لم يكن موجودا
في الخارج فيكون تعينها بالصورة متقدما على وجودها وذلك مناقض لما سبق من اشتراط
تعين الشيء بالوجود اذ حينئذ يكون المشروط وهو التعين متقدما على الشرط وهو الوجود
ثم هذا الجواب لا يدفع السؤال لانه ادعى تبدل الحقيقة بتبدل الوجود و تبدل الهيولى
بتبدل الصورة فاورد السائل عليه ان الهيولى لم يتبدل حقيقتها فلا يكون مطابقا لما ادعاه
ومحصل جوابه ان الهيولى تصير ماء ونارا مثلا بالعرض ومن المعلوم ان ذلك ليس تبدلا في حقيقتها
فبقي السؤال بحاله ثم ان منع تقدم الوجود كما سبق وذكرت انه كيف يقال وجد فصار
انسانا اذ المفروض وجوده اما انسان او امر آخر فان كان الاول صار المعنى وجد
الانسان فصار انسانا وان كان الثاني صار المعنى وجد الفرس مثلا فصار انسانا
فاجاب بان منع تقدم الوجود قد عرفت جوابه كيف لا والعقل كما يحكم بديهة ان ثبوت الشيء
لآخر فرع لوجوده في نفس الامر فكيف لا يستلزم تقدم الوجود فيها لتم الوجود متأخر
في الاعتبار العقلي كما فصلناه والمفروض وجوده والامر العام مع قطع النظر عن خصوص
افراد العموم حين ارادتهم معرفة احد حالي شيء على آخر انهم يفرضون امرا عاما هو
عروض هذين الحالين له فانهما يحكم العقل متقدما على وجودهما وذلك مناقض لما سبق
حكموا بعدمه وذلك جائز في الذاتيات ايضا مثلا يقولون لم يصح الشيء جسما لا يصير حيوانا
وما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا **اقول** قد عرفت مما سبق حال جوابه السابق عن منع تقدم الوجود
وما ذكره هنا من ان العقل كما يحكم بديهة بتقدم ثبوت الشيء للآخر على ثبوته في نفسه كذلك يحكم
بعدم ثبوته في نفس الامر على بعده لم يكف في الحكم فيما مر بان الوجود لا ثبوت له كماهيته بناء
على عدم انفكاكها عن الاتحاد بالموجود الا بحسب فرض العقل ومبدأ الاشتقاق هو الوجود

الهيولى

بالمعنى المصدري ليس له ثبوت اصلا لانه امر ينتزعه العقل فنقول في التعيين انه مثل ذلك
فان الماهية لا تنفك عن الاتحاد وتبعيتها اعني خصوصياتها بحسب نفس الامر والتعيين
بالمعنى المصدري لا ثبوت له في نفس الامر بل هو امر ينتزعه العقل بل الحال هناك اظهر اذ العقل
يجد الماهية في مرتبة من الملاحظة خالية عن الاتحاد بالموجود ولا يجدها في شيء من المراتب
خالية عن خصوصياتها اصلا ولو كان الامر كما حسبه لكان شان خصوصياتها شان العوارض
التي تسلب عنها في حد ذاتها فكان الانسان مثلا كما انه ليس من حيث ذاته موجودا ومعدوما
ليس من حيث ذاته انسانا ولا لا انسانا فتدبر فبذلك تعلم ما في قوله ان المعروض وجود ان ما
امر مبهم اذ لو اراد بذلك ان العقل يعرض مثلا عروض الوجود للامر المبهم بعد عروضه يصير
فذلك ممنوع ولا نم ان القوم يبنون الاحكام على مثل هذا التوهم الكاذب وما ذكره من ان القوم
ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا ان وقع في عباراتهم فمرادهم ان الجوهر مثلا ما لم يصر جسما لا يصير
حيوانا لا ان مفهوم الشيء المبهم ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا كيف وليس هناك شيء مبهم صار جسما
بل انما يصير الجوهر جسما وان اراد به انهم يعممون هذا الحكم ويجعلون عنوان موضوعه الامر العام
الشامل لجميع الاجناس العالية بالنسبة الى ما هو سافل بالقياس اليه كان يقال الشيء ما لم يصر
جسما مثلا لا يصير حيوانا فهذا الحكم انما يصدق على افراد العنوان كالجوهر وغيره من المعقولات
فان الكيف ما لم يصر كيفا محسوسا لا يصير صوتيا او انفعاليا والكم ما لم يصر كما متصلا لا يصير سطحا
او خطا او جسما فكذلك لا يدل على مطلوبه اصلا كما لا يخفى **قوله** اذ لا معنى للزوج
والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية قيل عليه هذا غير مسلم اذ معناهما كما ان الاخطر
هو المفصل بل معناهما ان المحلان مسميان بالفارسية بجفت وطاق وتوضيح الكلام
في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحاده معه في نفس الامر لا قيام مبدا
كالاسود والمتحرك فان ذلك غير لازم كما مرت اليه الاشارة فان قيام مبدا الاشتقاق
صحح فيه ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يعم كالموجود والواجب والممكن
ونظائرها فان مبادي هذه المشتقات امور عقلية ينتزعها العقل منها بضرب من الملاحظة
فلا يصح تفسير الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية والفردية واذا كان مناط صدق المشتق
على الشيء اتحاده معه في نفس الامر فما لا يكون متحدا معه فيها لا يصدق المشتق عليه وان قام
مبدؤه فالذهن لما لم يكن متحدا مع الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قام

الزوجية **قوله** قد اوردت عليه ان القيام اختصاص ناعت فكيف لا يلزم من قيامها
كونه زوجا وهل هذا الا كما يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه اسود
وابيض فالجواب الذي ذكره غير حاسم لمادة الشبهة فان اجاب عنه بقوله فيه بحث
اذ لا نم ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة بتوسط الحركة قائمة بالجسم وليست
وصفا له وصفات الصور قائمة بالهيولى وليست نعتا لها بل هذا معنى الحلول عند البعض
والجسم القائم به السواد ليس نظير الذهن وانما يكون نظيرا له لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود
في نفس الامر كما لا يتحد الذهن مع الزوج فمقابل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحدة
مع السريع في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك صدق السريع عليه **قوله**
اندفاع هذا المنع ظ لان المراد من القيام هو القيام من غير واسطة كما هو المتبادر وقيام السرعة
بالجسم بالتوسط كما عرفت فالمنع والسند مندفعان وقوله بل هذا معنى الحلول عند بعضهم
انما يتجه اذا جعل الاختصاص الناعت تفسيرا للقيام ولم يجز التعريف بالاعم ولا يتوقف
المقصود على كونه تفسيرا له بل يكفي صدقه عليه كليا ولا شك في صدقه كليا على القيام
بلا واسطة ولا شك ان التعريف بالاعم جائز عند المحققين كما سبق خصوصا التعريفات
اللفظية فان اكثرها من هذا القبيل كما يقال سعدانة نبت وصدا موضعه وتميم قبيلة
من العرب ثم لا يذهب عليك ان مآل صدق المشتق على شيء واتحادهما واحد
بل لا معنى للصدق عليه الا الاتحاد معه فجعل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه
يبقى الكلام في مناط الاتحاد ولا بد في حسم مادة الشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد
بالجسم وقيام الزوجية بالنفس ليتبين ان الاول يستلزم الاتحاد والصدق
دون الثاني **قوله** اذ لا يبعد ان يقال كون محل الزوجية ذكرت في الحواشي انه
يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون مبدا للاثار والاخر
يجده وهذا الوجود الخارجي في ترتب الاثار كما فرع صاحب هذا الجواب في التعليق
الوجود الخارجي ههنا واراد به ما يتناول ما يجده وحذوه في ترتب الاثر فلا يرد عليه
ما ذكره الشارح قال المعترض وفيه بحث لانه بعيد لفظا ومعنى اما بحسب اللفظ فظاهر
واما بحسب المعنى فلانه مبني على ان يكون للشيء وجودان في الذهن وان يكون احدهما
مظاهر للمبادي لوازمها في الوجود الذهني بان يكون المبادي المذكورة امورا حاصلة

فيها بالفعل زائدة عليها هناك لانها تكون امورا عقلية ينتزعها العقل منها كما سبق
وان يكون لزومها للماهية بحسب الوجود الذهني الذي هو بمنزلة الوجود الخارجي لا بحسب
الوجود الذهني وان كان للماهية وجود ذهني ضعيف لا مثبت شيء منها بل الظاهر من ان الواقع
خلاف كل واحد منها **قوله** اصل هذا السؤال معارضة او نقض اجمالي والجواب
عنها منع لمقدماتها فلا يجري المنع في مقابلة ان استمر عادة المعترض بمثل ذلك في تعده
لنظائرها فان القوم قد يطلقون الخارج بمثل هذا المعنى كما ذكروا ان الكيفية التي في الخارج
للنسبة الخبرية تسمى مادة والحاصلة في الذهن جهة وذكروا ان للعدد وجودا في الاعيان
ووجودا في الاذهان وارادوا به وجوده في الموصوفات بهذا المعنى وكذا بعده
معنى وانما يظهر ذلك بتمهيد مقدمة هي ان الزوجية ينتزعها العقل من الاعداد التي
هي زوج كالاربعة مثلا والزوجية الحاصلة في الذهن لها وجود في الذهن للنفس بمعنى انها
صورة علمية قائمة بها ولها وجود ذهني انه للاربعة بمعنى انها منتزع منها وينسبها
العقل اليها ومنشأ الاتصاف سواء الثاني دون الاول بل الاول منشأ الاتصاف
بالعلم بالزوجية دون الزوجية والسر في ذلك ان علاقة الزوجية بالنفس وقيامها
بها انما هي باعتبار خصوص وجودها الذهني وهي بذلك الاعتبار علم فتتصف النفس بالعلم
بالزوجية لا بها وعلاقة الزوجية بالاربعة باعتبار ذاتها مع قطع النظر عن خصوص
الوجود الذهني حتى لو كانت موجودة في الخارج لكانت الاربعة متصفة بها ايضا
فللزوجية الحاصلة في الذهن علاقة العلم بالنفس بحسب وجودها الذهني وعلاقة بالاربعة
باعتبار كونها صحيح الانتزاع منها كسائر الاوصاف التي يدركها العقل من الموصوفات بها
غاية الامر ان بعض تلك الاوصاف موجودة في الخارج كالحرارة والبرودة في الخارج
وبعضها غير موجودة فيه وقد سبق ان جميع المعقولات موجودة في نفس الامر فالزوجية
ايضا موجودة في نفس الامر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهي بحسب ذلك الوجود
منسوب الى الاربعة بالقيام به فالاربعة متصفة بها سواء وجدت في الخارج او في الذهن
فان لوازم الماهية لا تنفك عنها في الوجودين بمعنى انها حيث وجدت الماهية كانت
متصفة بها لا بمعنى انها حيث وجدت وجدت الماهية هناك كما تقرر في موضعه فلا يلزم
ان يكون مبادئها امورا حاصلة فيها بالفعل لا بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وذلك

لا ينافي كونها امورا عقلية ينتزعها العقل عنها فانها قبل الانتزاع وبعده ومعه
موجودة في نفس الامر كما علمت مما سبق فظهر ان منشأ الاتصاف هو الوجود في نفس الامر
فيما ينتزع عنه سواء كان في الخارج او الذهن لا الوجود في الذهن بمعنى قيامه به وتعلقه
لهذا الكلام بضعف وجود الماهية وقوته كما توهمه المعترض على ما لا يخفى على من له ادنى بصيرة
ثم لا يذهب عليك ان اثبات بالدليل هو ان الماهية لها وجود امر سوى الوجود
الخارجي سواء كان ذلك الوجود في الاذهان البشرية او النفوس الفلكية وغيرها
او في غير الاذهان فان الدليل لا يدل على خصوص شيء منها وانما نسبوا ذلك الوجود
الى الذهن بناء على الظن كما ذكره الاستاد قدس سره وبذلك يندفع الاستبعاد
الذي يعرض للقاصرين وسيأتي منا كلام في تحقيق نفس الامر في موضع يليق به ان شاء الله تعالى
قال بعض الافاضل تلخيص الجواب منع المقدمة القائلة بان معنى الاتصاف بصفة قيام
معنيها بمحلها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي اولا ونفي كون القيام
بحسب الوجود الظلي مقتضيا ومستلزما لكون المحل متصفا بتلك الصفة ولا يبعد ان
هذا المنع غير حاسم لمادة الشبهة سواء تشبث الخصم بلوازم الماهيات او بصفات المعدومات
وبعض ان المقتضي اي شيء اهو الوجود الخارجي كما في الوجودات التي تكون من عوارض الوجود
او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في المعدومات ولوازم الماهية ليس مما يلزم
في الجواب عن مادة الاشكال والتعرض لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني
لايرادهم الموجودات في تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا الرد
لا ان مدار الجواب ذلك لظهور ان المدار ذلك المنع فلا يرد ما زعمه البعض من ان الجواب
ليس حاسما لمادة الاشكال مطلقا واعترض عليه بانه ايضا بعيد لفظا ومعنى اما لفظا
فظ واما معنى فلان المستدل بين معنى الممنوع وادعى ان ليس له سوى هذا المعنى وهو ما حصل فيه
فان سلم المانع منه ان معناه ما ذكر لم يتوجه منعه اصلا ضرورة ان الامتناع اذا حصل
في الذهن كان الذهن ح ما حصل فيه الامتناع وان لم يسلم ان معناه هذا فلا بد من ان يبين
معناه ثم يورد المنع ان كان قابلا له ولا يكفي ان يقول يجوز ان يكون لهذا اللفظ معنى اخر
ويمنعه على هذا الجواز كان يقول لا نم ان الانسان كاتب ان يكون للكاتب معنى اخر
سوى ما له الكتابة **قوله** لا بعد بحسب اللفظ اذ قد صرح المجيب بالمنع ان معناه ما حصل فيه الحرارة

وهو المدار في الجواب كما ذكره هذا القائل وتعيين المعنى بانه ما حصل فيه عين الحرارة
سند للمنع فابطاله لا يجري ولا يعد بحسب المعنى ايضا لما مر من ان مدار الجواب منع كون المشتق
ما ذكره المستدل كما هو مصرح به في الجواب وليس عليه ان يبين ان معناه ماذا اذ ليس منصب المانع
الا طلب الدليل ولا يجب عليه ابداء احتمال الخلاف والتشبيه بمنع كون الانسان كاتبا
غير مسلم فان المنع في هذه الصورة مكابرة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة ابطال المانع بيان المعنى خلاف
اداب المناظرة فان المعترض لا يتقيد بالادلة المشتغلة بالاعتراض على كل سؤال وجواب
فاندفع ما ذكره المعترض نعم ما اشار اليه القائل من ان المقتضي في المعدومات ولوازم الماهية
نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لا يوافق التحقيق فان نفس الصفة بدون اعتبار
مطلق الوجود لا يثبت لشيء اصلا ضرورة ان المعدوم المطلق لا ينسب الى شيء اصلا
فثبوت الصفة للشيء يقتضي ثبوت تلك الصفة في نفسها مطلقا واما ثبوتها في ظرف
الاتصاف حتى انه ان كان الاتصاف خارجيا كانت الصفة موجودة في الخارج كما في ثبوت
الموصوف فغير لازم كما سبق وسيجيء ايضا **قوله** وثانيهما موجود في الخارج اورد عليه
في الحواشي ان وجود الامر الثاني في الخارج ثم نعم اتصاف النفس به في الخارج مسلم ولا يلزم منه
وجوده فيه كما تقرر واعترض عليه لو كان النفس في الخارج متصفا بالامر المعدوم فيه لزم النسبة
في الخارج بدون طرفيها فيه وهو ممتنع اذ النسبة حيث يكون فرع الطرفين فهناك كما مر
وعرفت ان ثبوت الشيء لاخر كما انه فرع المثبت له وكذلك فرع للثابت ومساواة الا
انه يصدق عليها انها عالمة في الخارج محل التقابل ان مناط ذلك قيام العلم بها والاتصاف به
فيه وما لم يكن للعلم وجود خارجي حكم بان الاتصاف في الخارج بدون الصفة فيه وليس كذلك
لما مر انفا من ان مناط صدق المشتق على شيء اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدا الاشتقاق
فمناط صدق العالم على النفس اتحادهما فيه لا قيام العلم بها فيه **قوله** ان اراد انه يلزم
وجود النسبة في الخارج بدون وجود طرفيها فيه فالملازمة ممنوعة فان النسبة ليست موجودة في الخارج
وانما تنسب الى الخارج بمعنى ان اتصاف الموصوف بها يجب وجوده فيه كما سبق
لا بمعنى ان النسبة موجودة فيه وان اراد انه يلزم تحقق النسبة الخارجية بالمعنى المذكور بحسب
نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج فبطلان التالي ممنوع بل هو اول المسألة وقوله فان النسبة
حيث يكون فرع الطرفين فهناك انما يدل على ان تحقق النسبة في الخارج فرع تحقق الطرفين فيه

وليست النسبة متحققة في الخارج كما مر ووجه الغلط من كلامه حيث قال لزم وجود النسبة
في الخارج بدون طرفيها فيه واستدل عليه بان النسبة حيث يكون فرع الطرفين فهناك
كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وما ذكره من ان مناط صدق المشتق هو الاتحاد فقد عرفت
انه ليس مناط الصدق بل هو معناه **قوله** فيشكل ان الوجود الذهني ذكر في الحواشي
لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية
نظير ذلك ان المحققين كلهم على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل
بما قرروه في محله واعترض عليه بان القوم بعد ما اختلفوا في ان العلم من اي مقولة اختار بعضهم
انه من مقولة الكيف وهم المحققون وبعض اخر انه من مقولة الانفعال وبعض اخر من مقولة الاضافة
واذا اورد على من اختار انه كيف ان العلم بالجوهر اجاب انه جوهر باعتبار وكيف باعتبار اخر
كما سيجيء فكيف يصح ان يقال عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة واما ما اورده من النظير فمبني
على ما توهم بعضهم من ان المقولات العشرة مخصوصة بالامور العينية وليس كذلك **قوله** القائلون
بانه كيف حقيقة هم القائلون بالشبح والمثال فانه على هذا التقدير كيف قائم بالنفس حقيقة كسائر
الكيفيات النفسانية واما المحققون القائلون بحصول الماهيات انفسها في الذهن فاطلقوا
الكيف يحتمل ان يكون على وجه المسامحة كما مر نظيره وهذا النظر على ما ذهب اليه المتاخرون
ومنهم الشارح فهو مسلم عندهم وله نظائر كثيرة في مواضع متعددة من كلامهم وما نقله
من انهم ذكروا ذلك في جواب الايراد المذكور حتى لا يجوز حمله على المسامحة والتشبيه غير مسلم
وان فرض عن احد فلا نسلمه ولا نقلد القائل به وكيف يدعي ان القوم ذكروا هذا الكلام
في جواب الايراد المذكور مع ان الشيخ في الشفاء اورد انه يلزم بناء على التحقيق ان يكون العلم
بالجوهر جوهرا فلا يكون كيفا ولم يجب عنه بجواب اصلا ثم ما ذكره المعترض مبني على ما تقرر عنده
من ان الموجود في الذهن يغاير الموجود في الخارج في الجنس الكل وذلك غير مسلم كما مر وسيجيء
وكيف يقول من ذهب الى ان العلم هو نفس الماهية الحاصلة في العقل بل العلم من مقولة الكيف
حقيقة فان ذلك نظير ان يقال زيد حاصل في الدار حقيقة وليس زيد الا حقيقة وهو كلام متناقض
لا يصلح للتحصيل الشعري فكيف للتحقيق الحكمي **قوله** وعلى تحقيق هذا في الحواشي هذا القائل لما بين
وان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال
وان كان متحدا معه فيها عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم اعتقاده

قطعا والاشكال الكتابية ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا
بالحقيقة فان قيل القائل بالشبح والمثال لا يقول بحصول الماهية بعينها في الذهن الا على طريق
المجاز ونحن نقول حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقا فلا بد من اثبات وجود امر آخر
مغاير بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد فانا لا نعلم الا وجود الماهية المعلومة
في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض
واعترض عليه بانا لا نعلم ان القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كان ذلك
بعينه قولا بالشبح فان حصول ماهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه
ماهية اخرى حتى كان شيء واحد بحيث اذا وجد في الخارج كان له ماهية واذا وجد في الذهن
صار ماهية اخرى وقد عرفت جواز ذلك بتقدم الموجودية على الماهية في نفس الامر
بخلاف الشبح فانه ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى لو فرض وجود ذلك الشيء في الذهن لم يكن
عين الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عينه فافترقا ويعلم من هنا ان الامر الحاصل
في الذهن المغاير بالماهية للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج ماهية وفي الذهن
ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر مغاير للمعلوم في الذهن كما توهم **قوله** لا يخفى
على من له ادنى بصيرة ان ما ذكره سفسطة ظاهرة اذ انقلاب الماهية غير معقول بل المعقول من الانقلاب
ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى والمعروض من صفة الى صفة اخرى وذلك انما يتصور اذا كان
هناك امر يقبل الصفة الزائلة والحادثة كالهيولى العنصرية التي تقبل الصورة المائية تارة والهوائية
تارة اخرى او الجسم الواحد يقبل تارة السواد ويقبل تارة البياض وذلك يستلزم ان يكون
الحادث والزائل متواردين على محل واحد هيولى كان ذلك المحل او موضوعا وليس لكل ما
يوجد في الذهن محل او موضوع كيف ومن المعلومات ما ليس له محل اصلا الا الذهن باعتبار
حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية الى العين كيف والحقيقة الى
الخارجي الذي هو الجوهر وليس الامر الذهني والامر الخارجي محل مشترك ينقلب من احدهما الى الآخر
فيستحيل الانقلاب الذي يتوهمه وليت شعري ما الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج
كان له ماهية واذا وجد في الذهن كان له ماهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية
ثم تقدم الوجودية غير متعين ولا معين كما علمت على فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب او العوارض
متقدمة كانت او متأخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها

ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا بالماهية للحاصل في الخارج وهو
خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول الماهية في الذهن
اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد
في الدار اعم من ان يبقى على ما كان فيه او ينقلب فيه الى غير زيد كعمرو ومثاله من البين انه
اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او الجنس مثلا لم يصدق ان هناك
شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى امرا آخر والفطرة السليمة تكفي مؤنة هذا البحث
وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يحجر ان يقول وجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن الا بحصول
شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون غير الامر الخارجي بل هو قائل بذلك وانه
على ما ذهب اليه المعترض موجه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن
عين الجوهر بل كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس
وجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فان اراد على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر
فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا
وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير
يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم بنفسه خارج النفس
ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس
وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه خارج عن الشبح اذ نفس دليل الوجود
الذهني انما دل على وجود نفس الماهية في الذهن لا على وجود ما هو عينها على تقدير امر غير واقع
ووجود الكيف النفساني خارج النفس مستحيل وقد علم مما قد بيناه حال قوله ان الامر الحاصل في الذهن
المغاير للمعلوم هو نفس هذا المعلوم الى آخر الكلام بعينه يخرج نفسه وقد بسطنا الكلام في ذلك بما علقناه
على ما حشى المعترض حاشية المطالع ثم من البين ان الشارح ليس قائلا بما اخترعه من تبدل الماهية
باختلاف انحاء الوجود فلا يتأتى ما ذكره من جانبه فيتم الكلام عليه والعجب من ذلك كله انه ذكر
في الحاشية الثانية لهذه الحاشية ان هذا بالحقيقة جمع بين حصول الماهية وشبحها وحمل هذا الاشباح
ثم قال لا يقال قول المص والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم يدل دلالة
ظاهرة على ان الامر العيني وصورته مختلفان بالماهية اذ لو اتفقا فيها لما جاز اختلافهما في اللوازم
لانا نقول انه ان كان المراد باللوازم لوازم الماهية ليدل الكلام على اختلاف ماهيتهما لكن ذلك

عن لازم لاحتمال ان يكون المراد لوازم الوجود **قوله** بل هذه العبارة يدل على ان الظاهر
على اتحادهما في الماهية اذ لو اختلفا بالماهية لم يناسب ان يقول انهما متحدان في كثير من اللوازم
بل كان الظاهر ان يقال انهما مختلفان في الماهية اذ لا يلايم ان يقال على هذا التقدير
في جواب من يقول انه يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا مثلا ان الموجود في الذهن مخالف
في كثير من اللوازم للموجود في الخارج بل الجواب ان الموجود في الذهن ليس هو الحرارة
والبرودة بل شبحهما فالظاهر من سوق كلامه اتحادهما بالماهية وانه اراد بكثير من اللوازم
لوازم الوجود احترازا من لوازم الماهية فانهما غير مختلفين فيها **قوله** وعلى هذا التحقيق
يقول الخ فهل هذا بالحقيقة جمع بين حصول نفس الماهية وشبحها وشخصها معا في الذهن
ودون اثبات ذلك خرط القتاد بل الظاهر من كلام القدماء ان ماهية الاشياء
في الاذهان لما لم يصدر عنها الآثار وتكون مطابقة لما يصدر عنها هذه اطلقوا عليها الشبح
والمثال الا ان هناك مذهبين فالاولى ان يقال في الاشكال للماهية موجودين خاصا
وهي بحسب هذا الوجود من مقولة ما او خارج عن المقولات وذهنيا وهي بحسب هذا الكيف
لا غير ولذا قال النحرير المدقق كمال الدين البحراني للعلم باعتبار كيفه وباعتبار مقوله المعلوم
وقد اشار الشيخ الى ذلك في الهيات الشفاء حيث قال بعد ان حقق ان الصور في العقل من الجوهر
جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انا منعنا ان يقول ماهية شيء توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان
يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان تكون معقول تلك الماهية
يصير عرضا اي يكون موجودا في النفس لا كجزء منها اذا عرفت هذا فنقول مفهوم الحيوان
مثلا موجود في الخارج وفي الذهن وهو علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية
بحسب وجوده الذهني ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب الوجود الخارجي وجزئي اذا ادرك مع العوارض
الغريبة المؤثرة فيه وكلي اذا ادرك بدونها ولا محذور في شيء من ذلك فان قلت ما ذكرت
ان صور جميع المعقولات بحسب الوجود في الذهن من مقولة الكيف قلت اندراجها في تعريف الكيف
دون تعريف غيره من المقولات اذ يصدق على كل واحد منها من حيث انها قائمة بالذهن
انها هيئة قارة لا توجب تصورها تصور شيء آخر خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة في حاملها
ولا نسبة في اجزائها وتعريف الكيف بهذا ماخوذ من كلام بعضهم **قوله** قد ذكر سابقا

كون القائم بالذهن شبحا كما تقرر ثم ذكر ههنا انه جمع بين الشبح وحصول الماهية في الذهن
نحو ان يضرب فيه المثل ان الشعر نوكل ودنم ثم من البين انه على تقدير ان يكون
الوجود في الذهن مغايرا للوجود الخارجي في الجنس العالي يكون مباينا بالماهية فلا يصح ان يكون
موجودين ودليل الوجود الذهني انما يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجود امر
يغايرها في الماهية وله نسبة مخصوصة اليه وبالجملة ما ذكره هذا القائل الا القول بالشبح والمثال
فان القائم بالذهن عنده كيف وكيف يتحد مع الجوهر في الماهية غاية ما في الباب انه يحاكيه
وهو بعينه مذهب القائلين بالشبح وما نقله عن البحراني على تقدير صحة النقل من جواز كيف يختلف
ذاتيات الشيء باختلاف الاعتبار فان ما ثبت للشيء باعتبار وسلب عنه باعتبار لا يكون
ذاتيا له بديهة والمخالف مكابر وقد كرر الشيخ التصريح بذلك وقال في فصل تحقيق المضاف
ان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين الا ان يكون احدهما بالعرض ثم ليس فيما نقله عن الشيخ
اشارة الى ما توهم اصلا اذ لا منافاة بين الجوهر والعرض بحسب تفسير الشيخ فلا اشكال
في كون الشيء جوهرا وعرضا كما نبه الشيخ انما الاشكال في كون الشيء جوهرا وكيفا او من مقولة
اخرى لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات عندهم واعترض عليه بان مبنى ذلك
على حسبان ان بين الوحدة مطلقا وبين اختلاف الماهية تنافيا وليس كذلك اذ للوحدة انحاء
وكثير من افرادها قد يعرض للامور المختلفة بالماهية كما لا يخفى على من تذكرها فان اعرض نحو من انحاء
الوحدة للامر العيني ولما حصل منه في الذهن صح حينئذ ان الشيء واحد وجودين ولا يابى
ذلك اختلاف ماهيتهما ولو كان ما حصل من الاعيان في الاذهان مواطئا لها في تمام الماهية
لكان ذاتياته حاصلة له هناك فاذا تكون صورة الانسان في الذهن جسما ناميا حساسا
متحركا بالارادة ناطقا وصورة مثل الشمس في الخيال فلكا ذا شمس مركزه مركز العالم وقس على هذا
القياس وفساد ذلك اجلى من ان يخفى على من له ادنى مسكة وعلى تقدير اتحادهما لا يكون
لشيء واحد وجودان ضرورة ان الامر العيني وصورته الذهنية اثنان غاية الامر على هذا
التقدير ان يكونا من نوع واحد ولا يكون وجود احد فردين من نوع في محل وجودا لفرد آخر منه
فيه كما لا يخفى واما برهان الوجود الذهني فانما يدل على ان ليس له وجود في الاعيان يصدق
عليه الحكم السوي له ضرب آخر من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني وصورته الذهنية
متحدان بالماهية ولم ينقل عنهم ذلك بل ذهب بعضهم الى ان الصورة الذهنية التي هو العلم

مطلقا من مقولة الكيف وبعض اخر الى انها من مقولة الانفعال والاضافة ولم ينقل عن احد
انها من مقولة المعلوم واما ان ذلك قول بالشبح والمثال فليس كذلك لما حققنا فيما سبق
فلا نعيده واراد المحقق البحراني بالاعتبارين وجودين اي هو بحسب كل وجود من مقولة
كما حققناه وكلام الشيخ انه يدل على هذا دلالة ظاهرة واما الجزم بعدم منافاة الجوهر العرض
والتزام الامكان في كونه كيفا من الغرابة لظهور ان منافاة الكيف مع الجوهر بواسطة
اعتبار العرض في تعريفه فان الجوهر لا يقتضي القسمة لانها من خواص الكم والنسبة لانها من خواص
الاعراض النسبية فلو كان عرضا لصدق عليه انه عرض لا يقتضي القسمة والنسبة فيكون كيفا
لا يكون كيفا **قوله** ما توهم من ان مبنى ذلك على هذا الحساب مبني على عدم الملاحظة الصادقة
اذ مقتضى دليل الوجود الذهني ليس ان له نحوا من انحاء الاتحاد مع الموجود العيني موجود في الذهن
اذ نصدق على الشبح والمثال ان له نحوا من انحاء الاتحاد مع الوجود الخارجي كيف يتوهم
ذلك مع ان الاتحاد المطلق جار بين جميع الاشياء فلو كان مقتضى الدليل ذلك لكان
وجود شيء من الاشياء في الذهن وجود جميع الاشياء فيه بل مقتضى الدليل المذكور هو
اتحاد الامر الذهني مع الامر الخارجي في الماهية وفي الهوية ان كان المدرك شخصا على ما
تفصيله ومن البين انه لا يتحقق هذا الاتحاد مع اختلاف الجنس العالي فظهر فساد قوله فاذا عرض
نحو من انحاء الوحدة للوجود الذهني والموجود العيني صح ان شيئا واحدا وجودين فان ذلك
انما يصح لو كان مقتضى الدليل مطلق الاتحاد وليس كذلك كما لا يخفى وكذا قوله فاذن يكون
صورة الانسان في الذهن جسما ناميا الخ فانه على تقدير كون الانسان متصورا بالكنه
وكونه انسانا ذلك لا محالة يكون كذلك ويتخلف الآثار المتعارفة عنها لانها آثار الموجود
الخارجي لا يقدح فيه واما قوله وصورة مثل الشمس في الخيال فلكان الشمس مركزه مركز العالم
فزيادة منه في الظهور فان كونه الشمس وكون مركزه مركز العالم في الخيال وكان الصورة
الخيالية صورة العاكس مع الشمس والعالم بحيث يتحد مركزهما فلا نسلم انه في الخيال ليس كذلك
وكذا قوله وعلى تقدير اتحادهما لا يكون لشيء واحد وجودان اذ من البين انه على هذا التقدير
يكون الماهية احدى وجودان اذ تعدد الوجود والعوارض انما يتوقف لا على التمايز وحدة الماهية
والهوية بعد التجرد كما مر وقوله غاية الامر ان يكون من نوع واحد ولا يكون وجود احد فردي
نوع في محل وجود آخر منه فيه كما لا يخفى لطفه لانه اذا لم يكن وجود احد فردي النوع الواحد

في محل وجود فرد آخر من جنس آخر فيه لا سيما الجنس العالي كما لا يخفى وكذا قوله وآثارهما
الوجود الذهني الخ اما اولا فلان ذلك الدليل لا يخص بالمعدوم الخارجي كما يوهمه ظاهر
عبارة القوم من سوق الدليل فان الحوادث الموجودة في الخارج معقولة لله تعالى ازلا وابدا
فلا بد لها من وجود كذلك وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن ومن البين انه لو لم يتحد الموجود
في الخارج والموجود في الذهن صح لم يصدق ذلك الحكم الايجابي المقتضي للوجود الدائم
على تلك الحوادث اذ صدق الموجبة يقتضي وجود نفس الموضوع لا وجود امر يكون له
اتحاد معه باي وجه كان وكذا قوله ولم ينقل عنهم فان كتب المحققين لا سيما الاستاذ
مشحونة بذلك وكذا قوله ولم ينقل عن احد انها من مقولة المعلوم فان ذلك مقتضى النظر
والدليل وقد اشار اليه الشيخ في الهيات الشفاء بقوله ان العلم فيها شبهة وذلك ان
لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر
واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر
لذاته جوهر فماهيته لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسب الى ادراك العقل
او نسب الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع
اي ان هذه الماهية هي معقولة من امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده
في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في
بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان لا في موضوع هذا
وقال في التعليقات ان العلم فيه شبهة وهي ان العلم لكل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة
ولم يذكر لها جوابا ومن عادة الشيخ على ما ذكره العلامة في شرح الكليات ان يعبر عن مجازه
بقوله شبه ان يكون كذا ونظائره مدارا مع السر كما هو على ما اشار اليه اول الشفاء
فيشبه ان يكون مراده بالشبهة في هذا المقام هذا المعنى وقد عبر عنه بلفظ الشبهة مراعاة للاحتياط
والادب بل القول بحصول الماهيات بانفسها في الذهن صريح في ذلك لست شعري من الذي
ذهب الى ما لحاصله من ان الوجود بعد المهية وان الموجود في الذهن مغاير للموجود في الخارج
في الجنس العالي ومع ذلك فالموجود في الخارج حاصل بنفسه وكذا قوله واما ان ذلك قول
بالشبح والمثال فليس كذلك لما حققناه فيما سبق وكذا قوله واراد المحقق البحراني بالاعتبار
وجودين فانه رجم بالغيب اذ يجوز ان يكون مراده بالاعتبار اعتبار الحقيقة واعتبار الشبح

مدرسة

موضوع

بل هو الظاهر لانه لا يرتاب احد في ان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين حقيقة
كما نقلناه عن الشيخ فيسقط ما توهمه من دلالة كلام الشيخ عليه فان قلت فما تصنع بصدق
تعريف الكيف على الصورة الذهنية مطلقا قلت يحتمل ان يكون المراد بالعرض المأخوذ
في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي وح يجعلها كيفا على سبيل التشبيه كما هو
على طريقة المتأخرين ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعم ولكن يكون الحكم بمباينة المقولات
مخصوصا بالمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فيكون الصورة
الذهنية كيفا بهذا المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك كونه جوهرا او من مقولة اخرى اذ على هذا
الاحتمال لا تباين بين الكيف باعتبار الوجود الذهني والمقولات المندرجة تحت ما هو
عرض باعتبار الوجود الخارجي لكون الوجود مغايرا للماهية ولا يكون الامر الذهني مغايرا
للامر الخارجي بحسب الماهية لا يكون بشيء من بابه كما لا يخفى توهمه والاحتمال الاول
اظهر واوفق الى طريقة المتأخرين كما لا يخفى فلذلك اقتصرنا عليه في اصل الحواشي واما او
المصير الى احدهما من الوجهين جمعا بين الادلة وتوفيقا بين كلمات القوم قائل واما قوله الجزم
بعدم المنافاة بين الجوهر والعرض فمن الغرائب لظهور ان مباينة الكيف مع الجوهر
ليس بواسطة اعتبار العرض في تفسيره فان العرض لا يباين الجوهر على ما حقق مرارا بل بواسطة
ان المقولات متباينة بالضرورة كما صرح به ثم نشأ الاول كونه جوهرا وكيفا لا كونه جوهرا
وعرضا اذ لا منافاة بين الجوهرية والعرضية على ما قرره ثم لا يخفى ان الجوهر جوهر سواء وجد
في الذهن او في الخارج فما ليس كون الصورة الذهنية كيفا لا جوهرا في الخارج جوهرا
لا كيفا كما ذهب اليه المعترض واما كان مقتضيا لكلامه لو كان الجوهر في الذهن عرضا لا جوهرا
وليس كذلك فانه حال وجوده في الذهن جوهر كما اعترف به فليس على سؤال ما توهمه
ثم نشأ اشتباهه عدم التمييز بين كون الجوهرية بحسب الوجود الخارجي وبين كونها حال الوجود
الخارجي فان انضم له سؤال في ليس عليه ما ذهب اليه الاول قوله وجود الماهية
عبارة عن حصولها في الاعيان قيل هذه القضية لا يلائم متن الكتاب لان الوجود المحكوم عليه
فيه هو الوجود المطلق المنقسم الى الذهني والخارجي فلا يصح ان يفسر بحصول الماهية في الاعيان ولذلك
اطلق المص الحصول وقال بل الحصول وذكر قوله في العين اولا لانه بصدد ابطال المذهب
السخيف وهو ان الوجود ما يحصل به الماهية في العين ولعل صاحبه ممن لم يقل بالوجود الذهني فلذلك

احدا العين في تفسيره فالاولى ان يترك قول البين في العين ليتوافق متن الكتاب
كما يحتمل ان يكون صاحبه ممن لا يقول بالوجود الذهني يحتمل ان يكون ممن هو قائل بالوجود الذهني
لكن يقول بان الوجود الخارجي موجود بنفسه في الخارج والماهية موجودة فيه بالوجود ولا يقول
بمثل ذلك في الوجود الذهني لظهور ان وجود الماهية في الذهن يستلزم وجود وجوده
اذ قد سلك المص عنه في التعقل وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ويلوح من المعتبر لابي
البركات وح فالاولى التقييد كما فعله المص ولعل الاعلام في الحصول عبارة المص اشارة
الى الوجود الخارجي وبالجملة الجزم بان الاولى ترك التقييد في محل المنع **قوله** اقول فيه بحث
في الحواشي لما تقرر ان الحركة يستلزم ان يكون للمتحرك في كل ان يعرض فرد من المقولة التي
فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح
الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم تعاقب الآنات وكون الامور الغير المتناهية المترتبة
الموجودة محصورة بين حاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون
المتحرك باقيا بالفعل ومثل هذا الظهر انه لا يمكن حركة الكون في الصورة واما جواز تبدل الوجود
على نحو تبدل الصورة اعني دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام فيه بل المط هنا نفيه
نفي الحركة فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون
للمتحرك الايني مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت انما يتصف
المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة مستمرة وهو بالقوة
ومحفوظة بالفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه
لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان ربما يقتضي خلافه ثم نقلنا عبارة
الشيخ في الشفاء على ذلك حذفه المعترض وقال فيه بحث اما اولا فلأن ان اراد تلك الا
الآنية من الآن مثلا بالقوة قبل ان ينالها المتحرك وتلبس بها فمسلم ويلزم منه انه لو وقع الحركة
في الوجود لكان الوجود قبل ان ينالها المتحرك ويصير به موجودا كان بالقوة ولا محذور فيه
وان اراد انها بالقوة حال نيل المتحرك اياها وتلبسه بها فممنوع كيف لو كانت بالفعل لزم
تتالي الآنات اذ بين كل آنين زمان يكون للمتحرك فيه فرد زماني من المقولة التي فيها الحركة
لا فرد آني منها ولا انحصار غير المتناهي بين حاصرين اذ لا يوجد آنيان من تلك الافراد
الآنية معا فضلا عن غير المتناهي واما ثانيا فلأن كون المقبول في القابل بالقوة عبارة

عن عدم حصوله في القابل فان كان القابل موجودا فلا بد من ان يكون المعقول حاصلا
فيه او ليس حاصلا لامتناع الخلو عن النقيضين فاذا لم يكن حاصلا فيه وجب ان يصدق
انه ليس حاصلا فيه وح يجب ان يصدق انه غير حاصل فيه لان الموجبة المعدولة المحمول
لازمة للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع كما بين في موضعه فخلو المتحرك عن قوة تلك
الافراد وفعلها معا كما حسبه ممتنع وانه عدم خلو الجسم عن الكم والوضع الخير والكان
في حال الحركة معلوم بالضرورة وما يقال في اثبات خلوه عنها مصادم للبديهة غير مستحق
للجواب سلمنا ان الافراد الانية ليس الان مثلا موجودة بالقوة لكن لا يلزم منه ان المتحرك
لا يكون حاصلا فيها لان تلك الافراد اجزاء بعضها الغفل في ان موجود في نفس الا
وليس الامر في الخارج ما يعاص الموجود فيه جائز الا يرى ان السفينة تجري على سطح
من البحر وهو موجود بالقوة فيه فلو كانت الافراد الانية للوجود على تقدير وقوع الحركة فيه
بالقوة لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجودا فيها **اقول** من البين انه يمكن
ان يعرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة فاما ان لا يوجد شيء
من تلك الافراد في الخارج وهو المطلوب او يكون بعضها موجودا فيه دون بعض وهو
مما لا يذهب اليه وهم احد او يكون جميعها موجودا فيه وهو محال لاستلزامه المحذورين المذكورين
اذ على هذا التقدير لا يخلو بين فردين منها فرد زماني كما يوهمه لانه قد فرض ان جميع الافراد
الممكنة الانقراض موجودة فلو كان بين فردين منها فرد زماني لم يكن الافراد الممكنة الانقراض
في ذلك الفرد الزماني موجودة بالفعل فلم يكن جميع الافراد موجودة بالفعل وهو خلاف
المفروض فاذا كانت تلك الافراد متتالية لزم تتالي الانات اذ كل فرد واقع في ان
والفرد الذي يليه في ان يلي الان الاول وكذا يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين
وهو محال سواء اجتمع الاحاد في الوجود او تعاقب فان المبدا والمنتهى ينافي اللاتناهي
بالفعل بديهة وكيف يتوهم ان الموجودات الخارجية المتعاقبة من مبدا الى منتهى معين
غير متناهية ومنشا الشبهة قياس ذلك على بطلان التسلسل فانه مشروط عندهم باجتماع
الاحاد وكم منها فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثاني فمنشاؤه الغفول عن لفظ
الموضوعة والعرافة فان حاصل الكلام ان المتوسط المذكور ليس قوة بعينها ولا فعلا محضا
الى ان يعرض للمتحرك بالحركة بل قوة قريبة من الفعل بحيث يكون في حد من حدود المسافة لو حد ذلك

الفرد بالفعل وهذا معنى قولهم في تفسير الحركة انها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو
بالقوة اذ محصله انه كمال وقوة للكمال الاخر وسابق عليه فهو كمال بين القوة كما فصل
في موضعه ومن اللطائف ان مسلك الشيخ مذكور في الشفاء حيث قال في بيان انه لا حركة
في الجوهر ان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة واذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين
قوتها الصرفة وبين فعلها الصرف كمال متوسط وانت خبير بانه لا يلزم من ذلك ان يكون
في المقولات التي يقع فيها الحركة كمال متوسط بين القوة الصرفة والفعل الصرف وهذا مما لا يعتريه
شبهة ولكن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وعدم خلو الجسم عن افراد الكم والاين والوضع
في حال الحركة ظاهر وان كان شنيعا في مذاق اهل العرف الغافلين عن الحقائق على ان اهل العرف
انما يقولون ان المتحرك في حال الحركة مكانه ما بين المبدا والمنتهى وذلك بعينه المتوسط بين المبدا
والمنتهى فلا يخالف المحصول مما ذكرنا من الخلو عن افراد ما فيه الحركة وروى الشيخ في الشفاء من الصورة
والاعراض فانه حصولا ولا اذ لا حركة في الجواهر لما ان المتحرك يكون له صورة نوعيها بالفعل ويكون
جوهرا موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر
وان كان جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتغير الجوهران
فالكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ثم قال ولا يلزم مثل ذلك على حركة الاعراض
لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت نوعا
بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل ليس العرض لا كذلك الاعراض
التي يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع هذا كلامه الذي تعلقه اصل الحواشي
وحذفه المعترض ترويجا للاعتراض وادعى ان ما يقال في اثبات خلوه عنها مصادم للبديهة
غير مستحق للجواب ومن ابرم مثل تلك الدعاوي ثم اذا سلم كون الافراد الانية موجودة بالقوة
لزم خلو الجسم عنها بالفعل وذلك هو المطلوب اذ بذلك تم المطلوب سواء اطلق ان المتحرك موجود فيه
او لم يطلق اذ بذلك تم الغرض وهو اذ لا حركة في الوجود اذ ح يكون وجوده بالقوة وما وجود
بالقوة يكون معدوما بالفعل وما توهمه من ان تلك الافراد اجزاء فرضية لان موجود بالفعل بط
لان الان الزماني الذي للمتحرك في زمان الحركة امر ممتد مرتسم في الخيال منطبق على الزمان
الممتد المرتسم فيه ولا شيء منها موجود في الخارج كما تقرر في موضعه فان ذلك الامر الممتد
لم يصل المتحرك الى نهاية لا يكون موجودا من شانه ان يصل الى النهاية لم تتوجه في فليس موجودة

الافی الوہم کما تقرر فی موضعه وذلک اشهر من ان یخفی علی من شم رائحة الصناعة قوله
بدون واحد من افراد الوجود الخ قیل ان کان للوجود افراد عارضة للماهیة فی نفس الامر
توجه ما ذکره الشارح وان کان مفهوما واحدا ینتزعه العقل من الموجودات وبتخصیص الاضافة
الیها فلا اذ الموجودان علی هذا التقدیر لا محالة شخصان فلو وقع الحرکة فی الوجود لم یبق المتحرک
شخصا واحدا ما دام متحرکا مع اقول فیه بحث اما اولا فلانا لا نم ان الحرکة فی مقولة
موقوف علی ان یکون لتلک المقولة افراد موجودة فی الخارج فانهم اثبتوا الحرکة فی الاین والوضع
وهما من الاعراض النسبیة ولیس وجود الاعراض النسبیة فی الخارج بل ربما اقتضی التحقیق انها
من الاعتبارات المتحققة فی نفس الامر دون الخارج واما ثانیا فلانا لا نم انه لا تخصص للوجود
سوی ما هو بالاضافة الی الماهیة لم لا یجوز ان یکون الوجود المشروع منها فی ان مخالف الشروع فیها
فی آن اخر اذ الثابت بالدلیل انما هو اشتراک الوجود المطلق بین الوجودات وذلک لا ینافی
کون له افراد متخالفة اعتباریة ولا نم انه لا یمکن ان یکون لشخص واحد وجودان متخالفان
اعتباریان لا بد لنفی ذلک من دلیل قال بعض الفضلاء لا شک ان مشخصات الوجود اما مشخصات
الموجود او لازمه فینبغی بانتفائها الاول سواء کان حصول ذلک الوجود فی آن انتفاء الوجود
الاول او بعده ولذلک حکموا بانه لو اعید ما زال عنه الوجود الاول فالوجود الثانی کان عین الوجود
الاول لکون الموجود ثانیا موجودا آخر غیر الاول واعترض علیه بان ما ذکره من ان مشخصات الوجود
اما مشخصات الوجود او لازمه لها غیر بین ولا مبین اقول قد عرفت ان ما اختاره المعترض ایضا
غیر بین ولا مبین علی ان لفظ القائل ان یتمسک بما ذکره المعترض من ان الوجود معنی واحد
انما تخصص بالاضافة فتعدد التشخص انما یکون بتعدد المضاف الیه بل یظهر بادنی تامل ان ما ذکره
المعترض اخفی مما ذکره هذا القائل او هو اذ لو اراد بقوله وتخصیصه بالاضافة او ما یلزمها فهو المشتق
الناسح من کلامه ولا یخفی ان ظاهر عبارة المص هو الاول وقد علمت انه لو لم یدع انحصار المخصص لم
التقریب قوله لانه لیس شرا فی الحواشی لم لا یجوز ان یکون شریة القطع مثلا من حیث انه
مولم وهو امر وجودی لا بد لنفیه من دلیل واذا لم یتم فی مادة القطع لم یثبت الکلیة قطعا لا یقال لو کان
شریة الالم لکان القطع الغیر المولم لجدار ونحوه لانا نقول لا ندعی انحصار شریته فی ذلک فلا یلزم
ما ذکرتم بل نقول الالم شر لذاته ولا بد لنفی ذلک من دلیل فان قیل شریة الالم لیس لکونه ادراکا
فانه کمال المدرک بل لکونه ادراکا لمنافی فیرجع الی العدم قلنا شریته لکونه ادراک المنافی وهو امر وجودی

یتعلق بامر عدمی وذلک لان الامر الثبوتی الخاص شر لذاته وان کان متعلقه ایضا شرا فانه لا یمکن
ان یعرف الانفصال شر سواء ادرک او لم یدرک ثم الالم المترتب علیه شر لعرضه ایضا او لم یکن لا یکره
عاقل والتحقیق انهم ان ارادوا ان منشأ الشریة هو العدم فلا یرد هذا النقض وان ارادوا ان الشر
بالذات هو العدم وما عداه انما یوصف بالعرض حتی لا یکون بالحقیقة الا شریة واحدة هی صفة العدم
بالذات وینسب الی غیره بالواسطة کما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم واعترض علیه بعد
تحریف الکلم عن مواضعها اولا بان الالم ادراک المنافی والمنافی اذا کان واقعا کان ادراکه
ادراک الامر الواقع فی نفس الامر وادراک الامور الواقعة فی نفس الامر لیس مثلها الذاب بل هو
من الکمالات وکان ما هو شر بالذات هو زوال الاتصال اقول وانت تعلم ان هذا بعینه
ما ذکرته واجیب عنه ثانیا ان ارادوا ان الالم شر بالذات فلیس کذلک لما عرفت لا یلزم
من عدم انکار العقلاء شریته ان یکون شریته ذاتیة لاحتمال ان یکون شرا بالعرضیة عند وان اراد
انه شر بالعرض فلا ینافی ذلک لما ادعاه من ان الشر بالذات هو العدم اقول وانت خبیر بان ما
ذکره خارج عن قانون التوجیه لان ما ذکره منع وسند والاحتمال یکفی المانع ولا یکفی فی دفع
المنع لکن عادة مستمرة علی مثل ذلک ثم من البین ان المراد احتمال انه شر بالذات وما ذکره
لا یدفع هذا الاحتمال علی ان من انصف اعترف بان شریة الالم لیس شریة الامر المنافی وقد اسنده
الی ادراکه لما هو شان الاتصاف بالعرض اذ لو تحقق المنافی ولم یتحقق الادراک لم یتحقق هذا الشر
بخلاف ما اذا فرض زوال الحیوة بدون القطع فان الشریة التی هی لازالة الحیوة حاصلة هناک
فلیس هذه الصورة من قبیل وصف القطع بالشریة لاستلزامه ازالة الحیوة ههنا شریة زائدة علی شریة
المنافی فلا یکون شریته بالعرض وبعض الاعلام ما ذکرته من التفصیل قال بعض المحققین من المحشین علی الشرح
القدیم قد اشتهر بین الناس ان الخیر هو الوجود والشر هو العدم وارادوا به تصوری الخیر والشر
وکلامهم الان فیه وما ارادوا انی صورة الاستدلال علی ما اشار الیه المذکورة فی الشرح لیس الاستدلال
بل تعیین لمفهومیهما وکانه جواب سؤال وهو انکم لم قلتم ان ماهیة الخیر الوجود وماهیة الشر العدم ونحن
نجد اطلاق الشر علی الوجود فلا یکون التعریف صحیحا فاجابوا بان اطلاقه علی الوجود لیس بالحقیقة
بل بالعرض والاضافة والاعتبار ربما یطلقون الخیر والشر علی حصول کمال الشیء وعلی عدم حصوله له
لذاته المقصد هذا فنقول ان ارادوا بقولهم الوجود خیر محض المعنی الاول یکون معنی ذلک القول
الوجود وجود محض فیخلو عن الفائدة وان اعتبروا فی هذا المعنی قید المؤثر وان ارادوا به الخیر فذلک العقد

فمجاز اطلاق المقيد على المطلق لزم ان لا يكون هذا الحكم عاما لجميع افراد الوجود لخروج وجود الواجب
ووجود المعلولات المستندة اليه بطريق الايجاب كما هو مذهبهم مع انه عام عندهم قالوا كل وجود
خير في نفسه وان اراد والمعنى الثاني يلزم ان لا يكون هذا الحكم عاما لوجود الواجب تعالى سواء
اريد بالكمال صفة مناسبة حصل له **قوله** او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان مع انه يلزم على التعميم
الاول ان يكون بعض الاعدام خيرا لكونه لائقا ومناسبا لما حصل له كفقدان الكمالات اللائقة
الى صلة الحيوانات الخ فظهر ان هذه الدعوى ليست باقناعية كما انها ليست متعينة فنقول من قال
انها عنده ليس كما ينبغي واعترض عليه بانهم لم يريدوا بذلك تصور معنى لفظي الخير والشر كما حسبه
هذا الفاضل فان معناهما معلوم للجمهور بداهة ويصفون لكل منهما اشياء مخصوصة ويسلبونه عن اشياء
اخر كما لا يفرقون بين ما بالذات خير وبين ما بالعرض خير ويطلقون الخير على كل واحد منهما وكذا الشر
والقوم ذهبوا الى ان ما يطلق عليه الخير قسمان بالعرض وكذا ما يطلقون الشر عليه قسمان وادعوا
ان ما هو الخير بالذات هو وجود شيء وما هو شر بالذات هو عدم شيء وهذه الدعوى هي التي
حكم الشارح بانها اقناعية وبانهم ما صححوا ببرهان نظير ذلك ان يطلق المتحرك بالارادة على الفرس
الذي يقيد به العجلة ويطلق على العجلة ايضا فقيل ما يطلق عليه المتحرك بالارادة منهما قسمان احدهما
متحرك بالارادة بالذات وهو الفرس والآخر متحرك بالارادة بالعرض العجلة ثم يدعى ان المتحرك
بالارادة بالذات حيوان **اقول** ما ذكره المعترض غير حاسم لمادة الاشكال لان القائل
ذكر للخير معان من او المعنى ان شيئا منها لا يصلح للارادة ههنا فجوابه انا نمنع انحصار معانيه فيها
لاحتمال ان يكون له معنى آخر او نمنع عدم صحة المعاني التي ذكرها والمعترض لم يات بشيء من ذلك
فالوجه ان يقال معنى الخير ما يتشوقه الكل والمراد بالتشوق ما هو اعم من الشعوري والطبيعي والشر ما يقابله
والدعوى هي ان الوجود بهذا المعنى والعدم شر بذلك المعنى ولم تتم هذه الدعوى ببرهان بل بينوها
ببعض الامثلة فتكون اقناعية المتكلمون لا يقولون بالموضوع قال بعض المعلقين على الشرح القديم
كون ذلك من مصطلحات الحكماء لا يقتضي امتناع ان يستعمله القوم الآخر بل لا يوجب عدم استعماله
فان كتب القوم مشحونة بمصطلحات الفلاسفة وان المتكلمين يستعملون كثيرا منها في تقاصد واعترض عليه
بانه لم يدع المورد ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع بناء على انه من مصطلحات الحكماء حتى يجاب بما ذكره
هذا الفاضل بل ادعى انهم لا يقولون بالموضوع اصلا كما هو الظاهر من عبارته وح لا مجال لمثل هذا الجواب
اقول ان ادعى انهم لا يستعملون الموضوع اصلا فهو في حيز المنع كما ذكره هذا القائل اذ غاية ما في الباب

انه يكون مجازا الا انه ليس على اصطلاحهم وان ارادوا انهم لم يصطلحوا على اطلاق هذا اللفظ
على هذا المعنى فهو لا يلزم عدم استعمالهم **قال** الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما
قيل ان اراد وانه لذلك استحالة الاجتماع مع امكان حصولهما في محل واحد على ما هو المتبادر
فضد الوجود لا بد ان يكون حصوله في محل بدون حصول الوجود فيه اي بدون كونه موجودا
لكن يمتنع ان يوجد محل عاريا عن حصول الوجود وامتنع حصول ضد الوجود في محل فلا يكون له ضد
اذ قد اعتبر في الضدين على التقدير المذكور امكان حصولهما في محل وان اراد وابه استحالة
الاجتماع مطلقا لزم ان يكون للباري تعالى اضداد بهذا المعنى وهم لا يقولون به والظاهر ان
مرادهم من الوجه الاول وكذلك حكم المصنف بان الوجود لا ضد له **اقول** المعنى اصطلاح المتكلمين
ما يقابل الغير والباري ليس بهذا المعنى فلا يلزم على التقدير الاخير ان يكون له اضداد
ثم يظهر ان مرادهم من الوجه الاول كما تخيله **قال** ويرد عليه ان هذه في الحواشي لعله اراد
بالضد الاخر معروضه فلا يرد مناقشة هذه على المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه
لمعروض الضد من حيثية واحدة والوجود لا يعرض المعدوم من جميع الحيثيات ضرورة انه
لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل كل معقول فهو موجود اما في الذهن او الخارج
فلا يتصف شيء من المعقولات بمضادة اصلا والا اجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر عدم
اتصاف المعقول بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء كما
هو الحال فيه فتدبر فيه هذا ما في الحواشي واعترض عليه بان صرف الكلام عن ظاهره الى معنى غير مفهوم منه
مما لا يرد مع كل ايراد آخر على هذا المعنى مما لم يعهد بين المحصلين واما الحكم بجواز ان يكون له ضد
لا يكون عارضا لشيء فاما يستقيم لو لم يعتبر في الضدين امكان العروض لمحل والظاهر انه معتبر فيهما
كما يستفاد منها **اقول** لا يخفى ان اطلاق الضد على هذا المعنى شائع في العرف كما يقولون الباري
ضد للماء ونظائره لا تحصى بل ذلك هو المعنى اللغوي فان الضد في اللغة هو المانع في القوة واذا حمل
على هذا المعنى فيظهر لهذه المعقولة وجه في الجملة وان اتجه عليه المنع بخلاف ما اذا حمل على ظاهره فانه
لا وجه له اصلا لظهور ان التضاد انما يقتضي عدم عروض احدهما لمعروض الآخر لا عدم عروض
احدهما للآخر وصرف الكلام الى معنى محتمل لتقليل الايراد مسلك سلوك بين المحصلين ولا ينكره من له
التحصيل ولا يخفى انما ذكره في جواب السؤال منع وسنده جواز ان يكون له ضد لا يعرض شيئا
فسميه حكما وارد المنع عليه بقوله انما يستقيم لو لم يعتبر خروج عن دائرة التوجيه كما هو دابه

على انه قد عرفت انه لم يظهر فيما سبق انه يعتبر في الضدين امكان عروضهما لمحل قال
واستدل على نفي التماثل اي في الحواشي يمكن ان يستدل عليه بان المثل لا يعرض لمعروض مثله
والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما يرد على الاول انتهى نسخة المعترض
الى قوله يمكن يستدل على نفي تماثل الوجود بانه لو كان له مثل لكان محلا كان الموجود بناء على ان
حكم المثلين واحد لكن ذلك ممتنع لان كل محل موجود فلو صار مع ذلك محلا لمثله لزم اجتماع المثلين
وانه محال قوله معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر فمعنى الايجاب هو الحكم باتحاد الموضوع
والمحمول وبكونه هو هو لا انه الحكم بثبوت امر لاخر كما مرت الاشارة اليه رح مقول بدل ما ذكره
من المعترض متن الايجاب المستدل هو الحكم بكون شيء شيئا وكون الشيء شيئا فرع لكونه في نفسه
اما الاول فلامر واما الثاني فلان هلية الشيء البسيطة متقدمة على هليته المركبة اقول قد حكم
بان الايجاب مطلقا هو الحكم بكون الشيء شيئا بان كون الشيء فرع لكونه في نفسه فيلزم عليه
تقدم الهلية البسيطة على نفسها اذ هي ايضا حكم ايجابي فيكون حكما بكون الشيء شيئا فيقتضي حكمه
الاول فيكون فرعا لكونه في نفسه بمقتضى حكمه الثاني فيلزم اما تقدم هلية البسيطة واحدة على نفسها
او ان يكون للشيء هليات بسيطة غير متناهية مترتبة … قال انا نعلم قطعا ان اجتماع
النقيضين محال ح قيل ان اراد بذلك انا نعلم قطعا ان تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونها
بوجه من الوجوه كما هو المتبادر من كلامه فهو ممنوع كيف ووجود الموضوع مقدم على ثبوت المحمول له
كما عرفت والعقل لا ينقبض من ان يكون الوجود في قوة مدركة له يجوز ذلك ومع هذا كيف
يجزم بان تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونها قطعا وان اراد به ان تحقق مضمون القضيتين
بدون القوى المدركة غير مستنكر عندنا ففيه انه مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف تحقق مضمونها
عليها لجواز ان يتوقف عليها ولكن التوقف معلوما لنا فلذلك لا ننكر تحققهما بدونها وبالجملة
غاية ما لزم من عدم انكار احد الامرين بدون الاخر هو عدم العلم بالعلية لا عدم العلية في نفس الامر
هذا ما زعم الشارح من ان المحمول ثابت للموضوع واما على ما ذكرناه فلان وجود الموضوع متقدم
على اتحاده مع المحمول اقول قد ردد بين معنيين لا اشعار في عبارة الشارح بهما فان
الشارح رح انا نعلم قطعا تحقق مضمون القضيتين على تقدير انتفاء تلك القوى ليست علة لتحقق
مضمونهما اما السؤال الثاني من الترديد فعدم احتمال كلام الشارح له غاية الظهور وما ذكره من ان
وجود الموضوع متقدم على اتحاده مع المحمول سبق ما فيه وقد ذكرنا وجه دفع كلام الشارح في الحواشي

وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية وقيل كان الشارح تبع
في ذلك الجماعة من المتأخرين حيث ذهبوا الى ان بين موضوع القضية ومحمولها نسبة
في نفس الامر ومعنى مطابقة الحكم للواقع ان يطابق هذه النسبة تلك النسبة باتحاد الطرفين
فيكون احدهما هو الاخر في نفس الامر فيكون المحمول عين الموضوع في الواقع ولا نسبة
بين الشيء ونفسه ليطابقها نسبة الكلام بل صدق الحكم مطابقته الواقع مطابقة الصورة لذي
الصورة فان الحكم الايجابي صورة اتحاد الموضوع والمحمول فان كان اتحادهما واقعا بان
كان معا شيئا واحدا في نفس الامر بحسب جهة القضية كان الحكم مطابقا للاتحاد بمعنى
ان الاتحاد اذا وجد في الذهن كان عين ذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا كان عين الاتحاد
كما ان الفرس اذا حصل في الذهن كان عين الصورة التي حصلت منه نفسه واذا حصلت هذه
الصورة في الخارج كانت عين الفرس ومن عليه حال الحكم السلبي ولما كان تحقق مدلول الخبر في الخارج
لازما مساويا للمطابقة المذكورة قال بعض الافاضل ان صدق الخبر عبارة عن تحقق مدلوله
في نفس الامر اقول ما ذكره من معنى المطابقة انما يتم اذا لم يكن نفس الامر عبارة عن
عن القوى العاقلة المدركة ولا عن النسبة التي يقتضي البرهان والضرورة على التقدير
بكون النسبة موجودة في نفس الامر وهو نص … القائل الاول في الحاشية التي ورد على
المورد عليه ولم يتعرض له القائل الثاني فلا يتم ما ذكره ثم ما ذكره من انه اذا وجد الاتحاد في الذهن
كان عين ذلك الحكم غير مسلم كيف فالاتحاد قد يتصور من غير اذعان ولا يكون حينئذ عين الحكم
ثم كيف يعامل السلب على مع ان السلب لا يتحقق له في الخارج قال وفيه بحث اما اولا فلانه
لا شك ان الاتحاد المذكور قد يدرك تصورا اذ ربما يكون ادراكه غير الحكم وقد يكون
بقصد تفاوح يكون ادراكه نفس الحكم فهو في الذهن قد يكون حكما وقد يكون غيره فلا يعقل اذا
سور الجزئية فاذن يصدق ان الاتحاد المذكور هو بذاته اذا وجد في الذهن كان عين
الحكم واما ثانيا فلان المورد اعتبر مطابقة الحكم الايجابي مع ما في نفس الامر كما ينادي عليه كلامه
لا مع الخارج فقط ولذلك قال وذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا والسلب يتحقق في نفس الامر
واما ثالثا فلان المعنى بتحقق السلب في الخارج رفع الايجاب لانه يوجد السلب فيه كما في خبره ونقائه
قال المتبادر من هذه العبارة بحسب العرف لا سيما في عبارة المصنفين كلمة الحكم فلذلك تعرض
في مطالبهم عن الاسكان الكلمة الشرعية من هذه العبارة كما ذكر هذا القائل في صورة الفرس

فان القوم ذكروا هذه العبارة وارادوا به الحكم الكلي كما لا يخفى على من تتبع ثم لو اغمضنا عن ذلك
فقوله ذلك الحكم اذا اوجد في الخارج كان عين الاتحاد ان اراد به على فرض وجوده في الخارج
يكون ذلك فالاحكام الكاذبة ايضا كذلك ضرورة ان الاتحاد من زيد والحجر على تقدير
وجوده في الخارج يكون اتحادا بينهما وان اراد به ان يتحقق في الخارج شيء من الاتحاد ومع عدم
دلالة اللفظ عليه غير مسلم اذ ليس في الخارج امر هو الاتحاد حتى يطابقه الاتحاد الموجود في الذهن
كيف وقد صرح بان المحمول عين الموضوع في الواقع فلا يكون هناك اتحاد بينهما بل هناك وحدة
صرفة وانما الاتحاد امر معقول تنتزعه العقل فمطابقة الحكم للواقع ليس من قبيل مطابقة الصورة
لذي الصورة كما حسبه وما ذكره من ان عبارته تنادي على اعتبار مطابقة الحكم الايجابي عليه
كما في نفس الامر لا لما في الخارج فقط فانما هو بتقدير زيادة قوله مثلا ولم يكن اولا في عبارته ذلك
وعلى تقدير تلك الزيادة يرد عليه ما اورد على الاتحاد آنفا وما ذكره من ان المعنى تحقق السلب رفع
الايجاب فهو توجيه العبارة بما لم يحمله على انك قد عرفت ان الاتحاد مما لا يوجد في الخارج فاذا كفى
تحقق السلب في الخارج بانتفاء وجود الاتحاد فيه لزم صدق جميع السوالب الكواذب **قوله**
معنى النسبة الحكمية الحكم المقدمة الاولى فصل النسبة الحكمية لحكم المقدمة الاولى ما ذكره واما الجواب التحقيق
فهي كون الموضوع محمولا فانه هو الذي لوحظ منها وجعل مرآة لتعرف حالهما حال الحكم بهو هو
او ليس هو هو ثم اذ غير مجموع الثلاثة حال كونها طرفين والكون المذكور معنى حرفي منها اذعانا
ايجابا او سلبا لان النسبة معناها ثبوت الامر وتعلق الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة
كما قيل اذ لو جواب يكذب ذلك على ان النسبة الملحوظة بينهما معنى حرفي غير مستقل فكيف يصح تعقل
الاذعان به فافهم فذلك قد عرفت علته المانع من تعلق الاذعان الا بالغير المستقل لا يرد ذلك
من دليل اجاب بان الاذعان بامر وقبوله بدون التوجه ممتنع ولا يصح التوجه الى المعنى
الغير المستقل ولذلك يمتنع الحكم عليه وبه لا بسبب عدم كل واحد منهما التوجه **اقول** لا ان
الاذعان بمعنى التوجه والالتفات اليه بالذات بل نقول الاذعان بمعنى الالتفات اليه
بالتبع وهو الحاصل في النسبة الملحوظة تبعا ولو اقتضى التوجه والالتفات اليه بالاستقلال لم يتعلق
بالمجموع ايضا فان المجموع ومشتماله على النسبة الغير المستقلة عليه غير مستقل لذلك يمتنع الحكم على المجموع
وبه كما يمتنع الحكم على النسبة فقط ثم الوجدان يشهد بان المذعن بالذات هو النسبة الايجابية والسلبية
فانها هي التي تحصل من الدليل وتفيدها القياس فامتناع الحكم عليها او بها لا يدل على عدم

تعلق الاذعان به اصلا فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج قلت في الحواشي له منع قوله
فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم لو لم يكن هذا التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز
ان يكون ثبوته على هذا التقدير في القوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان
فانه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك
في استحالته واعترض عليه بان التقدير المذكور هو عدم القوة المدركة وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون
ثبوته في القوة المدركة بالضرورة وما قيل من ان المحال جاز ان يستلزم محالا آخر فذلك فيما لا يكون
اللزوم منها بينا لا مطلقا ولا لما صدق الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق كقولك ان كان
الانسان حمارا كان ناطقا كما حقق في موضعه وما قرره في الزمان هو انه لا يرتفع على تقدير
وان فرض ارتفاعه لانه على تقدير ارتفاعه يكون ثابتا وانت تعلم ان ذلك **اقول** ان هذا القائل
من ان اجتماع النقيضين يستلزم لارتفاعهما وان هو من الغالطات الجلية الدالة على استلزام الشيء
نقيضه كما لو قيل لو كان للزمان عدم سابق على وجوده او لاحق لكان عدمه سابقا على وجوده
او لاحقا بالزمان بناء على ان السبق الذي لا يجامع فيه السابق مع اللاحق لا يكون الا بما هو
غير اجزاء الزمان الا بالزمان فيلزم تحقق الزمان على تقدير عدمه هف وقوله في ابطال الخلاء
لو تحقق الخلاء بمعنى عدم الملاء لكان الخلاء الذي بين المتغير ازيد من الخلاء الذي بين الجدارين واذا كان
كذلك كان امرا موجودا فلم يكن خلاء هف وكم من مثل ذلك كبراهين تناهي الابعاد فان جميعها
يرجع الى ان التناهي لا بعاد يستلزم ماهيتها فهذا القائل ذاهب الى ان يبطل جميع هذه البراهين العقل
الخفي وقيل ان يرجع عما ذكره ههنا وما ذكره من انه على هذا التقدير يمتنع ان يكون ثبوته في القوة المدركة
شبيه بان يقال على تقدير عدم الزمان يمتنع ان يكون عدمه سابقا عليه بالزمان على تقدير
لا تناهي الابعاد يمتنع ان يكون متناهية وقس ذلك حال سائر الاقيسة التي هي نظيرتها وقوله ان المحال
لا يستلزم المحال اذا لم يكن اللزوم منها بينا لا مطلقا عبارة مختلة مختلطة لانه اذا كان اللزوم
بين المحالين بينا كان يستلزمه له لا محالة والمطابق للمقصود ان يقال اذا لم يكن المغايرة بينهما بينا
وذلك ايضا محل بحث المعنى لان المعاندة بين التناهي واللاتناهي وبين انتفاء الزمان ووجوده بينة
ومع ذلك دل البرهان على الاستلزام وقس عليه حال انتفاء قوله ولا لما صدق الشرطية من مقدم
كاذب وتال صادق غير مسلم اذ من البين انه لا يلزم من جواز استلزام المحال نقيضه ان لا يصدق
الشرطية المركبة من مقدم كاذب وتال صادق لجواز ان يكون بين ذلك المقدم والتال علاقة لزوم كقولك



ان كان زيد حيوانا كان حمارا ومن العجب ان الثاني في المثال المذكور كاذب كالمقدم
وقد جعله المعترض صادقا والمثال الصحيح ما ذكرناه ومن البين ان القوم منعوا البرهان المذكور
ان عدم الزمان بعد وجوده او قبله يستلزم لوجوده كما ظهر من البرهان المذكور لا ان الزمان
لا يمكن ارتفاعه من الوهم واين هذا من ذاك وكيف يدل البرهان المذكور على ما ذكره **قال**
لان كل واحد من العقلاء الخ قلت علقه في الحواشي هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا
جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا
مع انه يشك فيه كما هو راي المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد
يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا تحصى
شناعتها على من خاض في بحار الحكمة والمعترض نقله ولم يعترض عليه وهذا خلاف عادته المستمرة
فلا ادري اسقط الاعتراض من النسخ التي وصلت اليه ام ترك المعترض سهوا **قال** فعلى هذا القائل
في الحواشي فيه تامل لانه فسر الخارج بالنسبة التي يحكم العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان من غير نظر
الى كونه موجودا في الذهن والنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى وانما مغايرتها بالاعتبار ولا
في نفس الخارج بهذا المعنى ولعله اراد انه لا يكون للضروريات ولا الحكم الذي يسقط الحكم من البرهان
خارج من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان والجواب انه لا محذور فيه واعترض عليه بان الخارج
الواقع اذا كان عبارة عن النسبة التي يكون نفس الواقع او الخارج لانها مطابقة له في نفس الامر
واذا فسر صدق الحكم الخ وصحة مطابقة نسبته للواقع فمن البين ان المراد المطابقة بحسب نفس الامر
فلم يكن الخبر يكون هذه النسبة صادقا صحيحا بهذا المعنى ولذلك قال الشارح فصحة هذه النسبة تكون بمعنى
انها الواقع وما في نفس الامر والنسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين بمعنى انها مطابقة
لتلك النسبة اذا عرفت هذا ظهر لك ان قوله والنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى غير مسلم
ان بعض تلك النسبة هو خارج لان له خارجا **اقول** من البين ان الخارج على هذا التفسير
هو النسبة المذكورة من حيث يحكم العقل بالضرورة او البرهان لا من جميع الحيثيات فانها من حيث
انها معقولة للآحاد كزيد وعمرو ليست هي الخارج كما صرح به في النقض لا شك ان كل نسبة معقولة
تلك الحيثيتين لا يتحقق النسبة الا في عاقل ما فكل نسبة من حيث انها معقولة لذلك العاقل اما ان يطابق
لتلك النسبة من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان او لا يطابقها فكل نسبة خارج بهذا المعنى
وهو النسبة التي يقتضيها الضرورة او البرهان وهذا مما لا سترة به وانما خفي على الشارح ومن تبعه

بلا فلان الحيثية التي عليها بوت الحكمة كما قال افلاطون **قال** مع انهم يقولون في تفسير
الكلام الى الخبر والانشاء الخ قلت في الحواشي انما يكون المراد بالخارج المعتبر في الخبر يوجد في الذهن
او الخارج امر ينتسب اليه تلك النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة او اللامطابقة ومعنى المطابقة هاهنا
ان يصح الحكاية عنه وذلك بان يكون ذلك الامر بحسب ذلك النحو من الوجود مبدا لانتزاع
تلك النسبة وهذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا واعترض عليه اما اولا فان معنى كلام الشارح
ان ما ذكره بعض المحققين يقتضي ان لا يكون لنسبة بعض الاخبار خارج وهو مناف لما ذكره القوم
في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء فانه يقتضي ان يكون لنسبة كل خبر خارج ولم يتعرض اصلا
الى ان ذلك يقتضي وجود النسبة في الخارج حتى يرد بان هذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج واما ثانيا
فلانه لو كان المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن او الخارج امر ينتسب اليه النسبة المدلولة
للخبر مطابقة او لا مطابقة وكان معنى المطابقة ان يصح الحكاية عنه بها كما حسبه لزم ان يكون قول
الجاهل الحاكي عما في ضميره المطابق له كقول الملحد العالم مستغن عن المؤثر مطابقا للخارج فيكون
صادقا ولزم صدق هذا الخبر اذا قال غيره او يصدق انه يوجد في الذهن امر ينتسب اليه تلك النسبة بالمطابقة
ويصح الحكاية عنه بها ولزم ان يكون مطابقا وغير مطابق للخارج مثلا اذا اعتقد احد الشخصين استغناء
العالم عن المؤثر والاخر احتياجه اليه وبطلان اللازم مما لا يخفى **اقول** اما الايراد الاول فلا اتجاه
له الا انه ذكر تحقيق معنى الخارج المعتبر في الخبر وليس الغرض منه رد ما ذكره الشارح بهذا التحقيق
المقام على وجه يندفع ما ذكره الشارح انفا من انه يجب ان يكون الاستحالة بسبب لا اجتماع النقيضين
وشريك الباري في الخارج ليتحقق النسبتان الحكميتان الخارجيتان والتصور بينهما مطلقا ودفع للوهم الذي
لبعض المتاخرين ولعل الشارح منهم وكذا الايراد الثاني لانه اعتبر في المطابقة صحة الحكاية عن النسبة
المدلولة للخبر والمحكي عنه هاهنا هو الموضوع او هو او مبدا المحمول او هو متعلق المحمول كما فصلناه في المواضع
اللائقة به من الحواشي وليس مطابقة صورة قول الجاهل الحاكي عن ضميره امر في الذهن ولا في الخارج يصح
ان ينتزع النسبة المذكورة بقوله العالم مستغن عن المؤثر فان العالم سواء وجد في الفرض او في الخارج
لا يصح انتزاع الاستغناء عنه ولا الحكاية عن حاله تلك النسبة والاشتباه انما وقع من الخلط بين
والدلالة فان النسبة الموجودة في الذهن يصح انها يدل عليها بالعبارة المذكورة ولكن لا يصح
انتزاعها منه والحكاية عن حاله بها فان الجاهل انما عبر عنها من العالم وحكى حاله بها وليس ذلك الانتزاع
والحكاية صحيحا نعم لو قال العالم مستغن عن المؤثر في ظني او اعتباري لكان مطابقا للواقع اذ يصح انتزاع

النسبة المعقدة باعتقاده عنه والحكاية بها عنه فسقط ما حسبه من لزوم المحذورين قال
لثبت ثبوته له قال في الحواشي اي ثبوت ب للذي هو الموضوع قوله والا فينتفي اي ثبوت ب
وبانتفاء ثبوت ينتفي اعني ب لحكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب
حتى يلزم انتفاءا عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في نفسه ثابتا في نفسه ثابتا لغيره
وثبوت ب كافي وجود غيره والمحمولات التي هي غير موجودة في نفسها والجواب ان المراد بثبوت ب
بثبوت ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوته ثبوت بهذا المعنى يستلزم لانتفاء ب ضرورة انه لا معنى
ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة
الاولى وتوضيح ذلك انه لو ثبت لب لكان ب ثابتا لحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب
اي له لا في نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك لحكم المقدمة الاولى وذلك لحكم المقدمة الثانية يستلزم
ثبوت موضوع هذه القضية التي هو الثبوت الثاني للثبوت الاول لحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت
الثاني ثابتا لحكم المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان النسبة في الثبوتات الثانية في انفسها بل كل من الثبوتات
لما هو سابق عليه اعترض عليه اما اولا فلانه لا يلزم من المقدمة وهي ان الايجاب حكم بثبوت المحمول
للموضوع ان يكون الحكم بثبوت الثابت لب فيكون الثبوت لتقتضي هذا الحكم رابطة بين موضوع القضية
وهو الالف ومحمولها وهو الثابت لا موضوعا كما حسبه ومن اراد ان يثبت انه موضوع فلا بد
ان يسعى في ذلك حسبما فعله الشارح حيث قال لثبت ثبوته والا فينتفي الخ وهذا القائل قد حسب ان
المقدمة الاولى يكفي في اثبات كون الثبوت موضوعا وحذف الاستدلال على ذلك في توضيحه
واسنده الى المقدمة الاولى واما ثانيا فلان الظاهر من عبارة الشارح ان مرجع ضمير ثبوته في قوله
اذا ثبت له لثبت ثبوته هو الالف كما هو السابق وحده لا الباء كما حسبه فان ثبوت الباء ثابت
بالمقدمة الثانية بلا مرية فلو كان مراده ذلك لاستغنى عن قوله والا فينتفي وبانتفائه ينتفي اعني ب
فالمراد انه اذا ثبت الباء لثبت ثبوته للالف والا فينتفي وبانتفائه لم يكن الالف ثابتا له والحق
عند جمهور المتاخرين من ان معنى اثبات له الثبوت وعلى هذا يتوجه منع ثبوت الثبوت بان يقال
لو ثبت الباء للالف الالف ثابتا له ولا يلزم ان يكون ثبوته ثابتا له والا فينتفي بانتفائه ب قلنا
مع ان ما لزم ذلك اذ لو كان مناط صدق الحمل الايجابي قيام مبدأ المحمول بالموضوع بالفعل وليس كذلك
لا ما عرفته فكما يجوز ان يصدق زيد انسان وعالم مع انه لا يكون الانسانية والعلم ثابتين له فلم لا يجوز
ان يصدق ثابت ولا يكون الثبوت ثابتا له **اقول** ليس معنى الحوالة الى المقدمة الاولى ان ملكه المقدمة

وحدها كافية فيه وكيف يتوهم ان مقدمة واحدة ينتج مطلوبا وانما لم يفصل في التوضيح لظهوره
من عبارة الشرح فالغرض من التوضيح ضبط الدليل بحيث يكون المقدمة المقدمتان المذكورتان
اما توهمه من ان الظاهر رجوع ضمير ثبوته الى الالف غير مسلم كيف وقد تقرر ان رجوع الضمير الى الاقرب
اظهر والباء ههنا اقرب قوله فان ثبوت الباء ثابت بالمقدمة الثانية فلو كان مراده ذلك لاستغنى
عن قوله والا فينتفي بانتفائه وبانتفائه ينتفي عن ب قلنا هذا بالحقيقة تفصيل لارتباط المطلوب
بالمقدمة الثانية كما لا يخفى ان محصله ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلو لم يكن الباء ثابتا لم يثبت
الالف ثم المنع الذي اورده اخرا على قوله والا فينتفي وبانتفائه ينتفي اعني ب غير موجه لان كلام
الشارح على تقدير صدق المقدمتين وعلى هذا التقدير يكون معنى القضية الموجبة بثبوت المحمول
للموضوع فاذا ثبت الباء لب كان معناه بحكم المقدمة الاولى اثبات ب فيكون بحكم المقدمة الثانية اثباتا
في نفسه قال المعترض في الجواب عن ذلك المقدمة الاولى لحكم ان الالف الذي هو محمول في القضية
موضوع بحسب المعنى حتى يكون مقتضى حكمها مثبتا له اي محكوما عليه بانه ثابت فاذا اريد اثبات انه
ثابت فلا بد من الاستعانة بامر آخر كما مر فكون الالف ثابتا ليس مبنيا على المقدمة الاولى بل هو
مبني على ما اشرنا اليه ويتوجه عليه المنع المذكور **اقول** ان اراد انه لا مدخل للمقدمة الاولى
فممنوع والسند ظاهر وان اراد انه لا يكفي فيه المقدمة الاولى فلا ينافي استناده عليها اذ الاحتياج
على الشيء لا يستلزم ان لا يكون لغيره فيه مدخل وذلك ظاهر على ان المفروض كون معنى الايجاب
هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وذلك يقتضي ان يصدق الحكم على المحمول بالثبوت سواء كان الثبوت
المعتبر في الايجاب رابطة فانه اذا جعل المعنى الرابطي الايجابي انه اذا صدق كان زيد قائما فلا بد ان
يصدق زيد كان قائما فيكون الثبوت رابطة ومحمولا لا يوثر في اختلاف القضية صدقا ولذلك قال
بعض الفضلاء من المتاخرين اذا جعل جهة القضية محمولا صار جميع القضايا ضرورية فظهر انه على تقدير
تسليم المقدمة الاولى لا يتوجه المنع المذكور **قال** بل لو لم يكن قوة مدركة لها قيل قد مر ما فيه من المغالطة
فلا نعيده **اقول** قد مر ما في كلامه من المغالطة والتشويش فلا نعيده ثم قيل لا يذهب عليك
ان الشارح قد ادعى انه لو صح هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وبيان ان
صحتهما مستلزم للنسبة الممتنعة وغاية ما لزم من هذا الدليل على تقدير صحته ان يكون فيهما ذلك لا دليل
على بطلان المقدمة الاولى بخصوصها كما هو المدعى **اقول** انما خص البطلان بالمقدمة الاولى
لان المقدمة الثانية بديهية عند المتاخرين وتبعهم صاحب العين والمتاخرون يستعملونها حتى لا يجري

فيه التخصيص الذي سنذكره فلا يكون الخلل شيئاً منها فتعين ان يكون من المقدمة الاولى
ثم ههنا دقيقة وهي انه اذا ظهر الخلل في المقدمتين فيمكن الزام الخصم ببطلان كل منهما نظرا الى تسليم
المقدمة الاخرى مثلا يقال ههنا لما كان مجموع المقدمتين مستلزما للمحال والثانية مسلمة عندكم فيلزم
بطلان الاولى او يقال الاولى مسلمة عندكم فيلزم بطلان الثانية ويمكن ان يقتصر على نفيهما من حيث
المجموع خللا ولا تجري في شيء من ذلك لعله انما خصه بالاولى لان القدح فيها اظهر عنده ثم اشار
اخرا الى تخصيص المقدمة الثانية **قال** ولا مخلص الا بالمسلك الذي في الحواشي على الوجهين لا يتحقق النسبة
الخارجية التي قال انفا انها معتبرة في الخبر لا بنفسها ولا بما ينتزع تلك النسبة منه ثم لا يخفى ان
ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر
فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق محال ضرورة ان المعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيئا
بالضرورة فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا نعم لو نوقش في تقدم هذا الثبوت على صدق الحمل
عليه او ثبوته له بعد كون لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال الذي يستصعبه في عبارة
شيء لان في كل من الوجهين الزام لفساد احد المقدمتين فليس فيهما تسليم لذلك الايراد المذكور
الذي محصله القدح في صحة المقدمتين لاستلزامهما الفساد الاولى بل فيهما تسليم لذلك الايراد
فليحمل كلامه على انه لا مخلص عن لزوم الشبهة في الامور العينية الا بذلك وح يكون من تتمة السؤال
واعترض عليه بانا لا نم انه على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي قال انفا انها معتبرة فان النسبة الخارجية
لا تنحصر في ثبوت امر لامر حال كون الثبوت عرضا ثانيا لمحلها حتى يلزم من انتفاء الثبوت المذكور
ان لا يتحقق النسبة الخارجية فلم لا يجوز ان يكون بين الطرفين في نفس الامر اتحاد او نسبة جعلية
لا يكون عرضا وان يكون هذا هو المراد بالنسبة الخارجية واما ثانيا فلان الشارح قال مدار ما استدل
القوم بهناك على مقدمتين واراد ان بعد هذا التصرف لا يلزم منهما شيء من هذه المفاسد ولا القدح
في ذلك ان يلزم بعض هذه المفاسد من دليل آخر كما اشار اليه بقوله لا يخفى ان ثبوت شيء
لآخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر فلا تفرع قوله
فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا على ما فرع عليه اذ الثبوت بمعنى الحمل ح يكون في القضية الممكنة وهي غير مستلزمة
لوجود الموضوع واما ثالثا فلان المراد بالتخلص هو التخلص عن المفاسد المترتبة على المقدمتين وهو
تحصيل التشبث المذكور لا التخلص عن القدح في صحة المقدمتين ليتوجه عليه ان بالتشبث المذكور لا يحصل
عن القدح فيهما **اقول** من البين انه اذا خص اقتضاء ثبوت المثبت له بثبوت الاعراض لمحالها لم يرم

بثبوت الموضوع في القضية الموجبة فلا يتحقق النسبة الخارجية لا بذاتها ولا بما ينتزع هي منه
وهو الموضوع كما اشرنا اليه في الحاشية السابقة فلا يتحقق مناط الذهنية والخارجية
ولا يتصور بينهما المطابقة فيبقى هذا المحذور وقوله يجوز ان يكون بين الطرفين نسبة لا يكون عرضا
خبط صريح اما اولا فلان النسبة عرض بالضرورة فكيف يعقل نسبة لا يكون عرضا واما ثانيا
فلانه اذا لم يكن تلك النسبة عرضا ثانيا للموضوع وقد فرض ان المقتضي لوجود المثبت له هو
ثبوت الاعراض لمحالها فلا يلزم ثبوت الموضوع فلا يتحقق النسبة الخارجية فلا يتصور المطابقة
فلا يلزم ان لا يتصف تلك القضايا بالصدق وهذا هو المحذور الذي ذكره الشارح انفا
فلا يندفع جميع المفاسد المذكورة وما ذكره من قولنا ولا يخفى الى بيان لفساد ما جعله مخلصا
فان محصله ان صدق السالبة الحملية ايضا يقتضي وجود الموضوع فلا يختص بثبوت الاعراض لمحالها
وليس بيانا لبقاء ذلك المحذور كما لا يخفى بل بقاء المحذور المذكور مستند الى ما ذكره بعينه وهو
انتفاء النسبة الخارجية على انه لو فرض ان بقاء المحذور مستند الى دليل آخر لم يندفع الايراد
فان العلة بقاء ذلك المحذور سواء اثبت بما ذكره الشارح او بدليل آخر وما ذكر في العلاوة
من ان الحمل في القضية الممكنة لا يستلزم وجود الموضوع ساقط فان الموضوع في الممكنة لا بد ان
يكون موجودا حال الحكم اذ الايجاب والسلب متشاركان في اقتضاء وجود الموضوع حال الحكم كما حقق
في موضعه على ان موضوع القضية الممكنة لما كان متصفا بالامكان دائما لاستحالة الانقلاب يلزم
وجود موضوعها دائما ثانيا على ان الموجبة الممكنة يستلزم الدائمة التي محمولها الامكان ومن العجب
انه قد حكم في اوائل هذه الحواشي بان الامكان والامتناع والوجوب باسرها فرع الوجود ثم ذكر
ههنا ان الممكنة لا يستدعي وجود الموضوع وما ذكر من مخصص المراد بالتخلص ليس لان الشارح
عمم ولم يقيده على فرض ان يكون مراده ذلك يكون ما ذكرناه عنها على بقاء المحذور الناشي عن المقدمة
الاولى **قال** او بما قيل ان معنى الايجاب الخ قيل كان الشارح ومن تبعه انه ان كان معنى الايجاب
ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول كان الايجاب حكما باتحاد ما هو هو بخلاف ما
اذا كان معناه ما صدق عليه الموضوع مفهوم المحمول ولذلك يعني الثبوت بينهما على التقدير الاول الكلام
الخ والحق ان الايجاب الحمل مطلقا سواء اريد بالمحمول مفهومه كما هو المتعارف او ما صدق عليه هو
الحكم باتحاد الطرفين بهوهو حسبما حققناه فان قلت كيف يصح الحكم باتحاد زيد مع مفهوم الناطق
وقد ذكر العلامة الجرجاني في حواشيه على شرح المطالع ان الشيء اذا اعتبر معنى الناطق مثلا والا

كان العرض العام داخلا في الفصل واذا اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان
الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء
في تعريف المشتقات كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها فلا يكون معنى الناطق سوى النطق والنسبة
المخصوصة ومن البين انه لا يصح الحكم باتحادها مع زيد قلت لا نم انه اذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتقات
كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها ولم لا يجوز ان يكون معتبرا في معناها وملحوظا بتعلق الحدث
لا بوجه آخر كمفهوم الشيء ونظائره من الامور العامة حتى يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل لا بحسب
صفات صدقها هذا المفهوم حتى تنقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ويرد ايضا نهاية عموم مفهوم المشتقات
وتفصيل ذلك تفسير صفات المشتقة بما يدل على ذات مبهم باعتبار معنى معين فان الذات المعتبرة
في كل منها لما كانت مبهمة لا تكون ماخوذة بوجه عام ولا بوجه خاص بل اخذها فيه باعتبار المعنى المعين
الذي هو الحدث به كما يفصح عنه قولهم باعتبار معنى معين وليس المراد ان تعلق الحدث بالفعل لبداهة
قال باعتبار معنى معين ولم يقل بحسب تعلق المعنى المعين فاخذ معناه امر مجمل يصح ان يفصل العقل
الى ذلك والنسبة بين هذا المعنى وبين ما يتعلق الحدث بالفعل عموم من وجه لتحقق هذا بدونه
في الموجود والعالم لا بالعلم يتعلق وتحققه بدونه هذا في الجسم المتعلق السرعة فانه فان تعلق به السرعة
لكنه ليس بسريع واجتماعهما في مثل المتحرك ثم العقل اذا اراد ان يعبر عن الامور المنطوية في هذا المجمل
مفصلا بان يعبر عن كل منها بلفظ على حدة يتوسل الى امر عام مثل الشيء او ما يعبر عن الذات المبهم
المنطوية به وينسب اليه الحدث فذكر الامر العام هناك لضرورة عند التعبير عنه مفصلا لا لانطوائه
في المجمل واذا كان ما نسب اليه الحدث ماخوذا في معنى الناطق صح الحكم باتحاده مع زيد **اقول**
قد اوردت عليه في هذا الكلام تعاحشا لم يكن بعد مشتملا على هذا التطويل الخالي عن التحصيل انه
لا يخلو من ان يكون ذلك الامر المعتبر اعم مما يصدق عليه المشتق او مساويا له وعلى الاول يلزم
ما هو هرب عنه المحذور الاول ان كان ذلك الاعم عرضيا والمحذور الثاني ان كان ذاتيا وعلى الثاني
ان المعتبر فيه مفهوم ذلك المساوي لزم المحذور الاول وما صدق عليه لزم الثاني فاجاب عنه
بقوله وفيه بحث اما اولا فلان الذات في المشتق المذكور ولو كانت ماخوذة بمفهوم مخصوص
ليستقيم ان يقال انه اعم من شيء اخر او مساو له اما اذا كان اخذها مبهمة لا بمفهوم مخصوص فلا يستقيم
نسبتها الى مفهوم اخر بالعموم والخصوص والمساواة نعم اذا حدث باعتبار المعنى المعين يحصل منه مفهوم
مخصوص ليستقيم نسبته الى مفهوم اخر لكن هذا المفهوم المتحصل نفس مفهوم المشتق لا مفهوم آخر واما ثانيا

فلان لزوم المحذور الاول وهو دخول العرض العام في الفصل على تقدير كون ذلك المعتبر اعم مما
يصدق عليه المشتق مم ضرورة انه ما هو اعم مما يصدق عليه الناطق مثلا لا يلزم ان يكون عرضا
عاما للناطق وكذا احتمال المحذور الاول على تقدير مساواة الغير المذكور مع ما صدق عليه المشتق
لان المساوي لما صدق عليه الناطق لا يكون عرضا عاما له **اقول** من البين ان الامر الماخوذ
من شيء لا بد ان يكون له تحصل بوجه ما فان ما لا يكون له خصوصية اصلا لا يكون معلوما فلا يكون
معتبرا في مفهوم من المفهومات كما حققه الشيخ وغيره في بحث المسمى حيث جعل كونه موضوعا للحادث
والزمان والنسبة الى فاعل مبهم مستلزما لعدم دخول الفاعل في مفهومه بناء على ان كل ما يدخل في مفهوم
من المفهومات لا يكون مبهما فان كل شيء من الاشياء ذهنيا كان او خارجا فله في ذاته خصوصية
وانكار ذلك مكابرة غير ملتفت اليها فيكون معنى من المعاني ماخوذا ومعتبرا في مفهوم من المفهومات
على وجه لا الذات في معنى المشتق اصلا بوجه من الوجوه كما ان الفاعل لا يكون له خصوصية اصلا
حتى لا يكون بينه وبين المفهومات نسبة بوجه ما من النسب الخمس طور وراء طور العقل والتحقيق انه
لا العبرة في مثل المسمى وسنحقق تفصيله والمحذور الاول هو دخول العرضي في العقل سواء كان عرضا عاما
او خاصا وما هو اعم من الناطق يكون عرضا عاما بالنسبة اليه بناء على ما تقرر عندهم من ان الفصل
لا جنس له فظهر الخلل في كلامه وانما يناسب مقصوده ان يقول لا يلزم عرضا لما صدق عليه الناطق
ثم لا يخفى انه ان كان ذاتيا لما صدق عليه لزم المحذور الثاني والمساوي لما صدق عليه الناطق
اما ان يكون عرضا له فيلزم المحذور الاول فان المحذور هو دخول العرضي في الفصل وان كان
خاصة كما مر واما ان كان ذاتيا له فيلزم المحذور الثاني فلا محيص عن المحذورين ثم اوردت عليه انه
لا يخلو اما ان يكون معنى المشتق هو القدر التابع فقط وهو ما يفهم منه اذا قرن بالموصوف مثل قولك
زيد نويسنده بطريق الوصف او التابع مع المنعوت ملحوظا بوجه ما وعلى الاول لا يصح حمله على الامثلة
الثلاثة فان الموصوف والنسبة خارجان عنه على هذا التقدير وعلى الثاني لا يكون المنسوب من حيث تعلق
الحدث به اذ ذلك المعنى انما يحصل بتلك النسبة لا قبلها واجاب عنه بانا نختار ان معنى المشتق هو القدر
التابع فقط ولا نسلم ان الموصوف والنسبة خارجان وانما يلزم ذلك لو كان معنى النعت المقرون
بالموصوف مجرد الحدث ونعلم من اجرائه عليه اتصافه به كما حسبه ولعمري لو كان كذلك لم يصح جعل الكتابة
نعتا لزيد ولما صح حمل الكاتب الذي جعل نعتا له هو هو عليه ولما صح ما ذهبوا اليه من ان الاوصاف
قبل العلم بها اخبار وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف ومن ثم يجوز التصريح بلفظ الذي بين الصفة

والموصوف كان يقال زيد الذي هو الكاتب بل ما يفهم من المشتق حال اقترانه بالموصوف
وما يفهم منه في غير ذلك تلك الحالة معنى واحد منطو على ذات مبهم حسبما حققناه واجراؤه على الموصوف
يدل على اتحاده مع الذات المبهم الماخوذ فيه باعتبار المعنى المعين لا بطريق الاذعان وحمله عليه
يدل على اتحاده بما بطريق الاذعان **اقول** من لسلسل به اذا كان الموصوف والصفة داخلين
في معنى المشتق لم يكن معناه العقد الانعت فقط فان العقد النعت هو الصفة لا المجموع الصفة
والموصوف السنة ومن العجب انه اختار ان معناه العقد الانعت فقط ومع ذلك زعم دخول
الموصوف والنسبة فيه وهل هذا الا تهافت ثم زعم انه انما يلزم ذلك لو كان معنى النعت مجرد الحدث
كما حسبه وليت شعري من اين يحصل هذا الحسبان مع نعت يحكي بمحصل العقد الناعت بنوسنده في قولك
زيد نوسنده بطريق الوصف كيف يتوهم مع هذا التصريح ان القائل حسب ان العقد الناعت
هو مجرد الحدث ويعلم من اجرائه على الوصف اتصافه به مع ان المعنى الذي يكتب لا يتصف
الموصوف به بل هو مما يجري عليه اجراء النعت على المنعوت ومجرد الحدث لا يصير نعتا للحقيقة وهذا امر
تعطيه اهل العربية كما نص عليه سيبويه وغيره من ان اسم المعنى لا يجري بحري الحية ومن العجب
ما اسمر عليه عادة هذا المحشي من انه يدعي دعوى نفيه بل ظاهره الاختلال مع غيره ولئن لم يحصل نفعه
ما نفا ويتصدق لدفع المحذورات التي يتجه على تلك الدعاوي باجوبة ضعيفة وممنوع سخيفة
مثل ما عرفت حاله والحق كما اشرنا اليه سابقا ان معنى المشتق عليه هو العقد الناعت فقط مثل
نوسنده وسياه وسفيد ولا يدخل فيه الذات اصلا لا بالوجه العام ولا بالوجه الخاص اذ لو
اعتبر فيه الشيء مثلا او ما يجري مجراه من الامور العامة لزم من لعرانه عليه التكرار كما في قولك
الشيء الناطق وايضا كان معنى قولك الحيوان الناطق مشتملا على العرض العام فلا يكون محض الذاتي
والجملة لزم دخول العام في الفصل ان اعتبر فيه بالوجه الخاص كان اجرائه على ذلك الخاص تكرارا مملا
اذا اعتبر فيه الانسان مثلا كان قولك الانسان الضاحك مشتملا على التكرار لا اقول انه يلزم انقلاب
مادة الامكان الى الضرورة لما فيه من المناقشة من حيث ان يكون الانسان انسانا مثلا ضروري لا كون
كون الانسان انسانا كاتبا فانه ممكن لا ضروري اذ الكاتب ليس ضروري النعت له فلا يكون
الانسان المتعدد ضروريا ايضا واذا لم يعتبر فيه الذات باي وجه تصور لا يكون الذات داخلا فيه
اصلا وما ذكره من ان الوصف موضوع بالذات مبهم غير معلوم الا باعتبار هذا المعنى معنى انه
موضوع لما هو وجه للذات المبهم في العقد الناعت فقط وانما قالوا انه موضوع بالذات مبهم

باعتبار معنى معين بناء على ان الذات معلومة بهذا الوجه فالموضوع له هو بالذات باعتبار
هذا المعنى الذي هو وجهه كما يقولون الشيء قد يعلم بوجهه وليس المعلوم بالحقيقة الا الوجه فههنا
ايضا اطلقوا ان الموضوع له هو الذات باعتبار هذا المعنى الذي هو الذات باعتبار هذا المعنى
الذي هو وجهه والموضوع له بالحقيقة هو الوجه كما ان المعلوم بالحقيقة هو الوجه وتوضيح المقام
ان المعاني منها ما يحكم العقل بديهة بانها مستقلة في الوجود وليس تابعا للذات اخر يتحد منها
كالجوهر من البدن وامثالها ومنها ما يحكم العقل بديهة بانها لا توجد الا تابعة لحقائق
اخرى يتحد معها كالجوهر الاسود والابيض فان العقل يحكم بانه لا يوجدان الا تابعين لحقائق اخر
يتحد معها بوجه من الوجوه كالثوب مثلا ومنها ما يعلم بالبرهان عدم استقلالها او استقلالها
ومعنى المشتق من قبيل الاول ولذلك قد يتوهم ان الذات معتبرة فيه وليس كذلك
بل انما هو يفهم منه الذات بالدلالة العقلية كما اشرنا اليه ولذلك تفصيل اخر مصرح عليه
في تعليقاتنا **قوله** ولان الذات ثابتة في الاول الى آخره قال بعض الافاضل
انها ثابتة في العدم عندهم ازلا فلا يحتاج الى مؤثر على زعمهم بناء على ان علة الحاجة عندهم
المتكلمين اما الحدوث وحده او مع الامكان فلا يكون الذات حينئذ لا اثر القدرة اذ المستغني
عن المؤثر لا يكون اثر الغيره فظهر مما ذكرنا ان الكلام من قال ان في تقرير الشارح لغو
ذلك اثبات القدرة اذ يكون يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن مؤثرا ولا اثر
حتى ان يقال في حقه انه لغو واعترض عليه بان هذا القدر سد عما فيه بحسب اللفظ وبحسب
المعنى لا يقتضي عدم كفاية المقدر بظاهره اذ كفاية ظاهرة غاية الامر ان هذا الفاضل قد ضم
الى الخلف المذكور وهو انتفاء التاثير خلفا آخر وهو انتفاء القدرة ولو لم يضم اليه لكفى
فيكون ضمه اليه زائدا مستغنى عنه وهو المراد باللغو ههنا **اقول** لا هم بعد هذا
التعسف بحسب اللفظ ولا بعده بحسب المعنى فان انتفاء التاثير على هذا التوجيه مستند
الى اثبات القدرة فانها منافية لا زليته لا اثر عندهم ولا نم ان كفاية ظاهرة لان
الاستغناء عن المؤثر انما هو لان الفاعل عندهم قادر والقدرة لا تؤثر في الازلي
فلا بد من ذكر اثبات القدرة ليلزم انتفاء التاثير اذ لو لم نذكر انتفاؤه بناء على امكان
استناد الازلي عندهم الى الموجب كما هو المشهور بين المتكلمين ومنشاء القول بالاستدراك
توهم ان الثبوت في العدم نافي التاثير مطلقا وليس كذلك بل النفي انه لا ينافي تاثير



القدرة في زعمهم ولا نسلم ان هذا القائل ضم الى انتفاء التاثير خلف آخر وهو انتفاء القدرة
من مقدمات انتفاء التاثير كما ظهر من التقرير ولا نم انه لو لم نضم اليه لكفى اذ لو اريد بالضم
التعرض له فقد علمت ان التعرض له واجب لاثبات انتفاء التاثير وان اريد به
جعله محذورا آخر فقد علم انه ليس كذلك بل هو وسيلة الى انتفاء التاثير على انه حينئذ لا يكون
اثباته زائدا مستغنى عنه بل يكون في قوة دليل آخر ومن البين انه لا يقال في مثل هذه
الصورة انه لغو زائد مستغنى عنه واثبات المحالات المتعددة على تقدير نقيض المطلوب
ليس بلغو في شيء من المذاهب الا في مذهب المعترض وهو مخالف لاطباق العقلاء ثم انه
ذكر في الحاشية انه يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة المستحيل على الزام الخصم فانه
اشنع واصرح واظهر في خلاف قاعدتهم واعترض عليه انه ليس في عبارة ذلك الشارح
ذكر اثبات القدرة فكيف يستقيم ان ذكر اثباتها المستحيل ولا نم ان انتفاء القدرة اظهر
في خلاف قاعدتهم من انتفاء التاثير او التاثر اقول لا يخفى المحذور الذي اورده
على تقرير الشارح حسن وهو انه يلزم ان يكون اثبات القدرة في عبارة المتن لغوا والجواب عنه
انه انما يكون لغوا لو لم يكن فيه فائدة ويجوز ان يكون ايراده لفائدة المستحيل فظهر فساد
هذه الايراد صورة ومادة اما الاول فلانه منع في مقابلة المنع واما الثاني فلان
التوجيه لا يتوقف على كونه مذكورا في عبارة الشارح واما انتفاء القدرة اظهر واشنع
فظاهر لانه نفي لما ذهبوا اليه صريحا وهو اثبات القدرة والعجز عن القدرة عنه تعالى عن ذلك
في غاية الشناعة قوله وتقرير الاستدلال على هذا ارادوا الى آخره قيل ذلك ان
تقرير الاستدلال هكذا لو تحقق النسبة بدون الوجود لم يكن القدرة ثابتة اذ لو ثبت
فتاثيرها اما في الذات فيكون الذات اثر الفاعل كما ذهب اليه المحققون وذلك باطل
على هذا التقدير لان نسبتها او في اتصاف الذات بالوجود بان يجعل الوجود حاصلا فيه
عارضا لها كما ان الصباغ يجعل اللون في الثوب مثلا وذلك ايضا محال لما مر من
امتناع عروض الوجود للماهية في نفس الامر وتقريره على هذا الوجه احسن من تقرير
الشارح اما اولا فلانه اوفق بمتن الكتاب حيث لم يتعرض لكون تاثير القدرة في الوجود
نفسه على ان ذلك غير معقول واما ثانيا فلسقوط ما ذكرته في الجواب عنه لانه اذا امتنع
عروض الوجود للماهية في نفس الامر لا يكون الوجود وصفا له منها فلا شيء منها اذا التاثير

في الامر الواقع في نفس الامر ضرورة واتفاقا اما اذا لم يتحقق الشيئية بدون الوجود
فيجوز ان يكون الوجود امرا انتزاعيا غير عارض لها كما مر مرارا ويكون تاثير القدرة
في الماهية التي هي بعينها الوجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود
ولا وجود له ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية اتصافه به لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل
من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا فمعلول هو هو موجود من الفاعل لا بمعلول
هو هو سواد منه او عرض منه اقول لا نسلم ان الترديد المذكور خاص لجواز ان يكون
التاثير في الذات باعتبار الاتصاف بالوجود او الاتحاد مع الوجود او بمعنى ما ثبت
ولئن سلمنا ان الترديد خاص فلا نسلم امتناع التاثير في الذات من حيث الوجود
ولا نسلم ان التاثير في الاتصاف بالوجود يستلزم ان يجعل الوجود حاصلا في الماهية
كما في صورة الصباغ واللون لم لا يجوز ان يكون التاثير في الاتصاف بمعنى انه يجعله
بحيث ينتزع العقل منه ذلك الوصف الاعتباري ولا نم انه ممتنع عروض الوجود بحسب
عبارة الشارح على كمال المواخذة مع المص وان نسلم انه غير معقول فان التعرض لابطال
الشقوق المحتملة في بادي الرأي وان كانت غير واقعة من وظائف الشرح ولا نم
امتناع عروض الوجود للماهية بحسب نفس الامر كما مر ولا نم ان ليس للماهية حينئذ الا تعرفه
ايضا فان البديهة حاكمة بان السواد الموجود بحيث اذا توجه اليه العقل انتزع منه صفة
الوجود وجعله وصفا له كما ينتزع بعونه الوهم الانحناء الخط ويصف به بل كما ينتزع السواد
الموجود من الجسم الاسود ويصف به وكون السواد موجودا في الخارج دون الانحناء
والوجود لا يقدح في الاتصاف بمعنى في نفس الامر فان الاتصاف الواقعي انما يستلزم
وجود الوصف في نفس الامر لا في الخارج كما مر مرارا ثم الفرق بين ما اذا كان للماهية
ثبوت بدون الوجود وبين ما اذا لم يكن لها ذلك الثبوت حيث حكم بانه على التقدير الاول
لا يجوز ان يكون الوجود امرا انتزاعيا ويجوز على التقدير الثاني كون التاثير في الماهية
التي هي عين الوجود ولا يجوز على التقدير الاول لم لا يجوز على تقدير ثبوت الماهية ان يكون
اثر الفاعل هو السواد الذي هو نفس الوجود كما في التقدير الاخر فان المحشي ذهب الى ان
الموصوف متحد مع عوارضه في الوجود فاذا تبدل هذا العارض بعارض آخر زال
اتحاده مع العارض الاول واتحد مع العارض الثاني وحينئذ نقول الماهية وان كانت باعتبار

في نفسها لكنها من حيث الاتحاد بالوجود مستند الى الفاعل واجاب عن ذلك بان
هذا الدليل ليس برهانيا حتى يكون اثبات هذه الاحتمالات قادحا فيه بل هو الزام للخصم
المعترف بان الازلي لا يكون اثر القدرة بوجه من الوجوه بل اثرها حادث ذاتا وصفة
وكما انه لا يقدح فيه احتمال ان يكون اثر القدرة ازليه بناء على ان الازليه لا تنافي
المقدورية كما حقق في موضعه كذلك لا يقدح فيه هذا الاحتمال لاعتراف الخصم بانتفائهما
اقول لان الخصم معترف بان اثر القدرة لابد ان يكون حادثا ذاتا
وصفة وكيف يقول عاقل بان ما هو قديم بالذات لا يصير باعتبار اتصافه بوصف حادث
اثر القدرة فان ذلك بالحقيقة استناد الحادث الى القدرة لا استناد القديم اليه
وبالجملة علته تصحيح النقل ثم هذا المعنى ينحل الى ثلثة اشياء السواد والوجود واتحادهما
وقد اعترف بان السواد ليس اثر الفاعل وان الوجود ايضا ليس اثره حتى قال ان ذلك
غير معقول بمعنى ان يكون التاثير في حيثية الاتحاد وح يقول لم لا يجوز ان يكون على ثبوت
الماهية بدون الوجود التاثير في تلك الحيثية فان ثبوت الماهية في نفسها لا تنافي التاثير
في اتحادها بمفهوم اخر وذلك ظاهر اجاب عن ذلك بانه لم نعترف ان السواد ليس اثرا
للفاعل بل قد صرح بان اثره السواد الذي هو نفس الوجود فهناك شيء واحد هو
السواد الموجود هو اثر الفاعل وما حكم بان التاثير فيه غير معقول هو الوجود المشتق منه
الموجود لا الوجود الذي هو عين السواد ولو كان ما اثر الفاعل في الاتحاد لم يكن اثره موجودا
في الخارج ولا شك ان اثره موجود فيه كما حقق في موضعه اقول هذا الجواب
غير موجه لان حاصل الايراد ان السواد الموجود ينحل الى ثلثة اشياء وليس اثر الفاعل
الا شيء واحد منها بناء على الدليل المذكور فلا بد في الجواب اما من منع انحصاره
اليه في تلك الامور او منع فساد كون التاثير في الشيئين الاخرين فالوارد هذا
الجواب لا يدل على شيء منهما ثم ما ذكره من ان اثر الفاعل موجود في الخارج ان اراد انه
من حيث الوجود اثره كما يدل عليه قوله هناك شيء واحد هو السواد الموجود وهو اثر
الفاعل فهو بعينه مورد التحليل وان اراد انه من حيث الذات والصفة كليهما اثر الفاعل
فهو مما لا يقول به عاقل بل يصرح في مواضع من كلامه بخلافه ثم اين حقق ذلك قال وظاهر
انهم يمنعون المقدمة الاخيرة قيل هذا المنع متوجه اذا اخذ المقدمة الثانية كما قررها الشارح وهو

وسواء انه لا يعقل من ان الوجود امر زايد على الكون في الاعيان اما اذا فسرت بانه لا يعقل من الكون
امر زايد على الكون مطلقا فالمنع غير متوجه لانه ضروري وما ذكر لا يصلح سندا له وهو ظاهر وتكون مطلقا
على الدعوى ثم هو ما وقع الوجود المطلق للمنع فيستعين ان يصرف المقدمة هذا او انا لم نقتصر المقدمة عليها وضم اليها
المقدمة الاولى فتكون الزام الخصم بالامر المسلم عنده كما بين في الدليل الاول فان ذلك انما حق في الخارج
اقول ظاهر انه من منع انقسام الوجود الى الذهني والخارجي وتخصيص الوجود المطلق عنده في الخارجي
والكون عنده اعم من الوجود لانه ان الحصول من الوجود هو بعينه الكون مطلقا بل هو المعقول منه
هو اخص من الكون قال الامكان ليس ثبوتيا الخ في الحواشي انت تعلم ان الكلام هنا على تفسير
ما ليس السلب داخلا في مفهومه وانما يخرج عنه السالبة المحمول على زعمهم دون المعدولة فاعتبارية الامكان
لا تقدح في ثبوته بهذا المعنى فلا يصلح المذكور في معرض السند للمستدل فالاولى ان يقال اعتباري
اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم الا ثبوت الموصوف واعترض عليه اما اولا فلانه لو اراد
المستدل بثبوته الامكان ان لا يكون السلب داخلا في مفهومه لم يثبت ذلك ثبوت الممكن في الاعيان
على ما صرح به المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا فلا بد ان يريد به ثبوت الامكان في العين فيلزم
منه ثبوت الممكن فيه فمنع المص ثبوته في العين واسنده بان الامكان امر اعتباري غير موجود في الاعيان
واما ثانيا فلان اتصاف الممكن بالامكان من لوازم الماهية لا من العوارض التي يكون الاتصاف بها
بحسب الذهن فقط والا يلزم الانقلاب اقول قد احال الشارح في تقرير الدليل اثبات كون الامكان
ثبوتيا الى ما سياتي في هذا الفصل ومعلوم ان الذي ياتي في هذا الفصل هو كونه ثبوتيا بالمعنى الذي ذكرنا
لا بمعنى انه موجود في الخارج وكيف يصح ان يقال الامكان موجود في الخارج لما سياتي ذكره في هذا
الفصل واما انه لا يثبت بذلك دعواهم فساقط لانهم لا يثبتون الوجود الذهني وانما يثبتون
بهذا الثبوت العيني فاذا ثبت ان موضوع الامكان ثابت بناء على ان ثبوت الامر الغير
السلبي للشيء يقتضي ثبوت المثبت له وليس موجودا في الخارج لزم بزعمهم ان يكون ثابتا في الخارج
فليتدبر قال ليس لنا معان محصلة معقولة الخ قيل خلو هذه القضية عن المعنى المعقول مكابرة فانا نفهم
من قولنا الوجود اما موجود او معدوم ما نفهم من حمل الموجود والمعدوم على شيء اخر من غير احتياج
الى فرض مغايرة الوجود لنفسه وهذا ظاهر عند المنصف لا ستره به والظاهر ان المص اراد بالموجود
هنا الموجود كما فيما سبق وحكم بعدم ورود التقسيم عليه لان الترديد انما يكون معقولا اذا كان بين الامور
المحتملة والموجود لا يحتمل غير كونه موجودا لامتناع سلب الشيء عن نفسه قال ان المظفر في شرح هذا الكتاب

لابطال هذا المفهوم اشار الى بطلانه بالجواب وهو وجهان الاول قالوا قد تبين ان الوجود زائد
على الماهية فاما ان يكون موجودا او لا موجودا او لا معدوما والاولان باطلان اما الاول
فانه يستلزم التسلسل واما الثاني فلانه يستلزم اتصاف الشيء بنقيضه فتعين الثالث والجواب
ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لاشتماله على انقسام الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال
السواد اما ان يكون سوادا او لا يكون كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون كذلك
لان المنقسم الى الشيئين اعم منهما ويستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه هذا كلامه وهو يدل دلالة ظاهرة
على ان المراد بالوجود الموجود وان المراد بعدم ورود القسمة عليه ما ذكرنا لا ما ذكره الشارح من حمله
على المعنى المعقول **اقول** قد اورد عليه ان الاستدلال انما هو بمفهوم الموجود ويحتمل كونه غير موجود
كما ان مفهوم الجزئي ليس جزئيا وقوله لامتناع سلب الشيء عن نفسه قلنا مفهوم الموجود موجود بمعنى
انه عين مفهوم الموجود وليس موجودا بطريق الحمل المتعارف كما في كون الجزئي جزئيا بالمعنى الاول
مع كونه كليا بالحمل المتعارف ليس جزئيا بحسب هذا الحمل لان مفهوم الجزئي ليس فردا من افراد
الجزئي واعترض عليه بانه ان اراد بمفهوم الموجود الصورة الكلية الحاصلة منه في العقل من حيث انها
حاصلة فيه فلا نم ان الاستدلال به لان الكلام في موجودية الاشياء وهي من الحيثية المذكورة
ليست موجودية شيء وان اراد به هذا المفهوم من حيث انه موجودية الموجودات ومتحد معها
ومصحح للاتحاد بينهما فهو بهذه الحيثية لا يحتمل عدم كونه موجودا والاستدلال به اذ القائلون بالحال
يزعمون ان مفهوم الموجود الذي هو صفة الاشياء حال لا صورة الوجود القائم بالذهن كيف لا
وهم لا يقولون بالوجود الذهني **اقول** مثل هذه السفسطة جارية في غيره من المطالب بان يقال
ان اريد بالانسان الذي حكم بانه في حد ذاته ليس كليا ولا جزئيا ولا موجودا ولا معدوما
الصورة الحاصلة الكلية منه في العقل من حيث انها حاصلة فيه فظاهر انه من هذه الحيثية كلي
وموجود في العقل وان اراد به هذا المفهوم من حيث انه متحد مع الافراد فهو بهذه الحيثية موجود
في الخارج ومن البين الذي لا يعتريه شبهة عدم الانحصار اعتبار المفهوم في الوجهين المذكورين
بل يمكن اعتباره من حيث هو مع قطع النظر عن كونه في الذهن او في الخارج في ضمن الافراد وبطلان
ان الاستدلال بمفهوم الوجود بالمعنى المصدري بناء على زعمهم اذ اتصافه بالوجود يستلزم
لا اتصاف الشيء بنفسه فان الاحوال عندهم مبادي المشتقات كما يظهر من تمثيلها بالحيثية والعالمية
ونظائرهما فان حمل ذلك على المسامحة في غاية البعد اذ لا ضرورة في اضافة المبادي المصدري

الى الحي والعالم ثم القول بان التمثيل به على سبيل المسامحة وعلى فرض صحة كلام ابن المطهر
فالظاهر ان الاستدلال بمفهوم الموجود من حيث هو مع قطع النظر او كونه في الذهن او متحدا
مع الافراد ثم ليت شعري من اين علم تخصيص الاستدلال بالموجود بهذه الحيثية مع جريان صورة
الدليل في المعنى المصدري وفي مفهوم المشتق من حيث هو مع قطع النظر عن الاعتبارين المذكورين
ثم لا يخفى ما في كلام ابن المطهر فان القسمة ههنا بمعنى الترديد وترديد الموجود سواء اريد به المفهوم
من حيث هو او من حيث صدقه على الافراد بين كونه موجودا او معدوما صحيح من غير ريبة وليس ذلك
من قبيل الترديد في السواد بانه سواد او غير سواد ولا يقتضي صحة الترديد كون موضوعه اعم
بل انما يقتضي كونه محتملا لشقي الترديد ولو في بادي الرأي وظاهر ان مفهوم الموجود بادي الاعتبار اخذ
يحتمل كونه موجودا او معدوما كيف والكلي الطبيعي عند المتأخرين ليس موجودا اصلا بل الموجود
عندهم هو الافراد لا غير ولو فرض انه لم يذهب اليه احد ولا شك انه مما يذهب اليه الوهم فمن اين لزم
فساد الترديد ومنشأ وهم ابن المطهر عدم فرقه بين التقسيم والترديد فتامل ثم اورد عليه انه
يستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه بمعنى انه يكون اعم من ان يكون من غير نفسه او غيره بطريق
الحمل الاولي لكنه قد يكون اعم منه بطريق الحمل المتعارف مثلا المفهوم اعم من نفس المفهوم وغيره
والكل يشتمل مفهوم الكلي وغيره وكذا الممكن العام وسائر المفهومات العامة واعترض عليه اما اولا
فبان مرجع العموم المطلق على الوجه الكلي موضوعها الاخص وسالبة كلية موضوعها الاعم
فلو كان الشيء اعم من نفسه يلزم صدق سلب الشيء عن نفسه واما ثانيا فلانه لا يلزم من صدق
مفهوم على مفهوم آخر وغيره ان يكون اعم منه كما حسبه اذ قد يصدق مفهوم احد المتقابلين على مفهوم
الاخر وغيره كاللاشيء الصادق على مفهوم اللاشيء وعلى غيره **اقول** لا نم ان مرجع العموم
المطلق الى ذلك مطلقا فان الانسان اخص من النوع مطلقا مع انه لا يصدق الكلية
القائلة كل انسان نوع بل مرجع العموم في بعض الصور الى ذلك دون الطبيعيات كما ذكرنا
ودون الشخصيات فان زيدا اخص من الانسان مع انه لا يصدق الكلية التي موضوعها الاخص
اللهم الا ان يقال الطبيعية والشخصية في حكم الكلية كما صرح وما نحن فيه من القضية الطبيعية فلا يقدح ذلك كما ذكرنا
ومن البين ان صدق مفهوم على مفهوم اخر وغيره مع عدم صدق سلب المفهوم الاول عن الاخر يستلزم
كون الاول اعم من الاخر كما في مثال النوع والانسان والكلي ونظائرها والشيء واللاشيء من
هذا القبيل فان اللاشيء يصدق على مفهوم اللاشيء وعلى غيره من المفهومات ولا يصدق سلب الشيء

عن مفهوم اللاشيء فيكون مفهوم الشيء اعم من مفهوم اللاشيء وذلك ظاهر لا سترة به على ان العموم في عبارته
ليس مقيدا بالمطلق ومن البين ان صدق مفهوم على مفهوم آخر وغيره يستلزم مطلق العموم
ثم قد عرفت ان سلب الشيء عن نفسه بطريق الحمل الأولي واما بطريق الحمل العرضي فليس بمحال فان
مفهوم الجزئي ليس بجزئي ومفهوم الشخص ليس بشخص الى غير ذلك من الامثلة **قال** وفيه نظر لانا لا نسلم
ان قولنا الموجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول
هو الوجود بمعنى ذي الوجود قيل ليس اذا كان الموضوع الوجود والمحمول هو ذو الوجود كانت النسبة المدلول عليها
بكلمة ذو واقعة بين الشيء ونفسه فيكون هذا الكلام متضمنا لثبوت الشيء لنفسه ولا يقدح في ذلك
ان النسبة نسبة مورد الايجاب والسلب لان التصديق يتوقف على تصورهما على التقدير المذكور
بلا ارتياب وذلك كاف في مقصود المجيب فالمحذور باق والنظر ساقط بعين ما سبق وهو المراد
هذا الكلام على ان لا يكون معنى المشتق امرا وحدانيا مجملا كما حققناه بل معناه حدث منسوب الى امر خارج عنه
على ما زعموا ان لو كان ما نسب اليه الحدث داخلا فيه … ثم نسب المجموع الى الموضوع فلم يلزم نسبة بين الشيء
ونفسه لكن معناه كما عرفته امر مجمل وحداني وما نسب اليه الحدث داخل فيه في الوجه الذي عرفت **اقول**
فيه نظر اما اولا فلان الشارح ذكر فيما سبق ان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير بحثا
وهذا المنع على … ولذلك قال ههنا ان النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب هو النسبة بين الوجود وذي الوجود
لا بين الوجود ونفسه فان اورد عليه انه لا فرق بين الاشتقاق وغيره اذ النسبة مطلقا تقتضي منتسبين قلنا
هذا الكلام على السند على انه يحتمل ان الشارح يضعف هذا المنع تنزل عنه واما ثانيا فلما سبق من الكلام
على هذه الحكاية في معنى المشتق ثم قال صاحب العين نظر هذا القائل خارج عن قانون التوجيه لان المحقق ادعى ان الموجود
موجود متضمن لثبوت الشيء لنفسه والمانع صرح بان موضوع هذه القضية هو الوجود ومحموله ذو الوجود ومن البين
انه متضمن لنسبة الشيء لنفسه فمنع تضمنها للنسبة المذكورة مع انه بديهي غير قابل للمنع وتجويز منعها بناء على اختلاف
الناس في جواز النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا كتجويز منع مقدمة بديهية من مقدمات حدوث العالم مثلا بناء
على اختلاف الناس في جواز النسبة بين الشيء ونفسه صريحا كتجويز منع مقدمة بديهية من الناس في حدوث كل عالم منها
لانا ان الوجود ذو وجود يتضمن نسبة الشيء الى نفسه اذ الناس اختلفوا في جواز النسبة بين الشيء ونفسه وذلك اجلى
من ان يخفى **واقول** الشارح انما منع تضمن هذه القضية للنسبة الحكمية بين الشيء ونفسه كما صرح به بعد النسبة التي هي
مورد الايجاب والسلب فانه مما حكم العقل باستحالته لا النسبة الاشتقاقية بين الشيء ونفسه فانه ليس مستحيلا عنده كما صرح
مما سبق ولا شك ان قولنا الوجود ذو وجود لا يتضمن النسبة الحكمية بين الوجود ونفسه وان تضمن النسبة الاشتقاقية

بينه وبين نفسه والمستحيل عنده هو الاول لا الثاني والتمسك في منع استحالة تصور الثاني بانه يصير بحثا للعقلاء
مستقيم لا ينكره الا المنحرف وليس من قبيل المثال الذي ذكره بل من قبيل ان يدعي احد ان علة الوجود ما
مما لا يتصور فيورد عليه المنع مستندا بانه قد صار بحثا للعقلاء نفيا واثباتا كما يشهد على البداهة في تصوره امتناع
فان امتناع نقيضه غير بديهي فضلا عن امتناع تصوره فعلم ان المعترض حاد عن مقصود الشارح فالنقض المعترض
على الشرح القديم فان حاصله انه لا يلزم ثبوت الشيء لنفسه اذا اراد بالوجود الموضوع والمحمول شيئا واحدا
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يراد بالموضوع الوجود الخاص وبالمحمول المطلق او بالعكس وعلى كلا التقديرين
لا يلزم ثبوت الشيء لنفسه هذا لا يمكن ان يراد بالموضوع الخاص لان الدليل الذي استدل به على لزوم
النقيض لموجودية الوجود الخاص المطلق لا يدل على لزوم موجودية الوجود الخاص ولا يمكن ان يراد بالمحمول
الخاص وبالموضوع المطلق لان الحال التي اثبتوها واستدلوا عليها انما هي الواسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق
والواسطة بين الوجود الخاص والعدم الخاص انما يكون حالا لو استلزم احدهما تلك الواسطة لو يكن سلب الوجود
الخاص مستلزما لسلب الوجود المطلق بل جاز ان لا يكون الشيء موجودا بوجوده الخاص مع جواز ان يكون مطلقا
موجودا بوجود آخر لا يكون من الحال في شيء ولا حال لا الشيء لم يلاحظ ارتفاع مطلق الوجود والعدم عنه
ثم قال وان سلم ان المراد بالموضوع والمحمول الوجود المطلق وحكم لا نم ثبوت الشيء لنفسه لجواز ان يكون الوجود
الثابت مغايرا للوجود المثبت له بالاعتبار اي يعتبر الوجود من حيث هو فيكون معروضا ويعتبر الوجود من حيث هو
في ضمن فرد … الذي هو عارض للموجود من حيث هو والمغايرة الاعتبارية كافية في تحقق النسبة ويجعلها لا محال
في تكون ثبوت الوجود للوجود اعتباريا فرضيا لا تحقيقيا واقعيا في نفس الامر والمقصود بيان حال
الوجود في حد نفسه لا بيان احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لانا نقول ليس المراد بالتغاير
الذي ذكرنا التغاير بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل التغاير المقابل للتغاير بالذات وهو لا ينافي
التغاير المتحقق في نفس الامر كما لا يخفى كما اذا تصور الوجود الذهني المطلق موجود في الذهن افح يعرض الوجود
الذهني المطلق وجود ذهني مطلق في ضمن الوجود الذهني الخاص عروضا حقيقيا لا اعتباريا فرضيا مع ان
العارض والمعروض شيء واحد بالذات ولا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار المقابل للتغاير بالذات
وهو اعتبار الوجود الذهني من حيث هي واعتباره في ضمن فرد عارض له وامثاله كثيرة فلا يختار
في الجواب ان الوجود معدوم ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه ولا يستلزم اجتماع النقيضين
بمعنى صدقهما على ذات واحدة هكذا نقل المنتصف للاعتراض كلام هذا القائل واعترض عليه اما اولا فلانه يكفي للمستدل
ان يقول اريد بالوجود المذكور في الدليل الوجود المطلق لا غير ومنع ذلك غير موجه ولا يرد عليه ابطال الكشف

المطلق

الوجود بمعنى آخر فاي حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات في ابطال سائر الاحتمالات واما ثانيا فبانه كان
المتوسط بين الوجود الخاص وعدمه فالحكم بان الواسطة بين المطلقين جار بالذات وبين المعينين بواسطة
الاستلزام دون العكس تحكم واما ثالثا فلان ما ذكره بعد التسليم مبني على ان يكون لافراد الوجود
عروض للماهيات وقد عرفت انه ممتنع واما رابعا فلان تصور الوجود الذهني من انه حاصل في الذهن
ليس وجودا حتى اذا عرض له الوجود الذهني يلزم عروض الشيء لنفسه بل هو من الحصة المذكورة كتبعية نفسه
كما حقق في موضعه **اقول** هذا القائل اورد هذا الكلام على قول المص والشارح ان الوجود لا يرد عليه
التقسيم بناء على ان اتصافه بالوجود يستلزم ثبوت الشيء لنفسه وبالعدم يستلزم نفي ذلك الثبوت وهو يستلزم
تصور النقيض كما فصل في الشرح والحواشي الشريفة فالايراد انما هو على المجيب لا على المستدل حتى يقول اردت بالوجود المذكور
في الدليل الموجود المطلق كيف لا وليس في الدليل ذكر ثبوت الشيء لنفسه اصلا بل ابطال كون الوجود موجودا
باستلزام التسلسل فاندفع الايراد الاول ثم ما ذكره هذا القائل من ان الحال هي الواسطة بين الموجود
المطلق والمعدوم المطلق والواسطة بين الموجود الخاص والمعدوم الخاص انما يكون حالا بناء على استلزام
كونه بواسطة بين الموجود والمعدوم المطلق اذ لو جاز كونه موجودا بوجود آخر لم يكن حالا ولو ارتفع
بالمحمول الموجود الخاص والمعدوم المطلق لم يثبت الحال الا باخذ المقدمة التي يكون موضوعها الموجود المطلق
بان يقال هو واسطة بين الموجود بالوجود الخاص والمعدوم الخاص واسطة بين الموجود المطلق والمعدوم
بناء على انه لا يمكن كونه موجودا بوجود غيره فليغو المقدمة القائلة بالواسطة بين الموجود الخاص والمعدوم الخاص
اذ يكفي ان يقال ابتداء انه ليس موجودا بالوجود المطلق ولا معدوما مطلقا فالواسطة بين الموجود المطلق
والمعدوم المطلق هذا ما ذكره ولا مناسبة بينه وبين فهم المعترض منه فظهر عدم توجه الايراد الثاني
ايضا وايراده على الشرح القديم والحواشي وظاهر كلامهما اثبات الافراد الحقيقية للوجود كما نبه هذا القائل
ذلك على انه يجري كلامه في الوجود الخاص بمعنى الحصة ولا يتوقف على اثبات افراد حقيقية للوجود وما تخيله
المعترض من عدم عروض الوجود وحصته للماهية بحسب نفس الامر غير معقول بل هو مخالف لحكم غيره كما قال
المص وعامة الحكماء بالماهية من حيث هي فهذا اشبه قياما بها فاندفع الايراد الثالث ثم من البين ان الوجود
موجود في الذهن وكيف لا وهو يصير موضوعا في القضايا الموجبة الصادقة وصدق الموجبة يستدعي وجود
الموضوع في نفس الامر وادليس في الخارج فهو في الذهن وما توهم من انه يجب الوجود الذهني كيف
وليس موجودا مع انه فيه ما عرفت مردود بانه لا يلزم من ان يكون الموجود موجودا في الذهن اولا والثاني
باطل ضعيف الاول ثم بعد تسليم كون الوجود موجودا في الذهن الممكن فهو تلك الصورة ما ثبت كيفيا

او غيره مما يشبهه فاندفع الايراد الرابع سراي على القائل مع عدم ترديد الشيء على تقدير ارادة الموجود
المطلق في المحمول لان الموجود الخاص على تقدير كونه موجودا مطلقا لا بد ان يكون له وجود زائد عليه خاص
حصة كان او فردا ثم نقل الكلام الى ذلك الحصة او الفرد حتى يلزم التسلسل ويندفع بجواز ان ينتهي الى وجود
خاص حصة لا يكون موجودا اصلا اذ لا يلزم من كون بعض الوجود الخاص موجودا كون جميعها كذلك
قوله تغير العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود قيل لو اراد المستدل بالعدم المذكور في دليله النفي
لم ينحصر الوجود في الاقسام المذكورة لجواز ان لا يكون الموجود موجودا ولا لا موجودا ولا واسطة
بينهما بان كان منفيا فلا يصدق عليه الموجود واللاموجود لاقتضائهما ثبوت الموضوع ولا الحال لانه
منفي وح لا يتم صورة الاستدلال فالظاهر من كلام المستدل انه استعمل العدم بمعنى السلب فيكون
في صورة الاستدلال عاما فلو فسر بمعنى العدول اورد عليه المنع كما فعله الشارح كان المنع على مقدمة
لم يدعها المستدل **اقول** الظاهر ان المعترض لم يذهبوا الى ان المنفي لا يصدق عليه اللاموجود بناء
على ما ذكره من اقتضاء الثبوت فان المنفي عندهم اخص من المعدوم فيصدق عليه المعدوم لا محالة
ولو كان الامر كما ذكره لم يمش لهم تقسيم المعلوم اليه لاقتضائه صدق المقسم عليه وهو يقتضي ثبوت الموضوع
على ما ذكره فالظاهر انهم لم يبنوا كلامهم على ما ذكره بل على الذهول عن الفرق بين العدول والسلب واقتضاء
احدهما الثبوت دون الآخر **قال** كل لا نم ان النسبة لا تكون الا بين متغايرين قيل اقول لا نعني ان النسبة
مطلقا يقتضي تغاير طرفيها ولو بالاعتبار وانه لا يلزم من حمل مفهوم على نفسه ان تكون النسبة في الحمل بين شيء واحد
ذاتا واعتبارا واما ما لم يكن ذلك ان لو كان بين الموضوع والمحمول نسبة في نفس الامر وليس كذلك فانهما امر
واحد ويعرض لهذا الامر نسبة في العقل حال الحكم ولا بد من التغاير بحسب الاعتبار بحسب الملاحظة كان سواء
ذلك بتعدد التصور او الالتفات كما اذا حملنا مفهوما على غيره او بتعدد الالتفات فقط كما اذا حملناه
على نفسه ومن ثم لا يقدر على حمل شيء على نفسه بالتفات واحد فاضل اورد عليه سابقا انا لا نم ان تعدد
التصور والالتفات بدون تعدد المعلوم لم يمكن هناك مدرك كان واذا لوحظ ذلك المفهوم تارة من حيث انه
مدرك بتلك الصورة او ملحوظ بذلك الالتفات واخرى من حيث انه مدرك بصورة اخرى او ملحوظ
بالتفات آخر فح يتعدد المدرك واعترض عليه صاحب القيل بقوله وفيه بحث اما اولا فلانه لو اقتضى
تعقل النسبة تعدد المعلوم كما حسبه لما صح حمل الشيء على نفسه كقولك الانسان انسان وهو قضية
ضرورية لا ينكره من له ادنى فطانة واما ثانيا فلانه يتعدد الالتفات الى شيء واحد لا يتعدد
المدرك قطعا وهذا اظهر من ان يجلى البديهيات ومنعها غير مسموع **اقول** الكلام في ان حمل الشيء على نفسه

ليس بمعنى ان لا يكون بين الموضوع والمحمول مغايرة بحسب المعلوم منهما ولا يكون التغاير الا في التصور
والالتفات فان النسبة لا بد لها من مدرك لا بين مدركين وبمجرد تعدد التصور والالتفات الى شيء واحد
لا يحصل مدركات ثم مدرك كون ذلك الشيء معلوما تارة بهذا التصور واخرى بذلك او كونه ملحوظا تارة
بهذا الالتفات واخرى بذلك او موصوفا بصفتين متغايرتين احديهما او تقييد في احد الطرفين بوصف ولا تقييد
في الطرف الآخر بوصف ما واذا ادرك على هذا الوجه تعدد المدرك اذ حصل مفهومان متغايران
فمعنى حمل الشيء على نفسه ان الشيء المدرك بهذا الادراك او الملحوظ بهذه الملاحظة هو الشيء المدرك بالادراك
الآخر او الملحوظ بالملاحظة الاخرى وجهة اتحادهما هو الامر المكرر في الطرفين مثلا في قولك الانسان
انسان معناه ان الانسان المدرك بوجه ما كالانسان المقيد به هو الانسان المعتبر بمعنى
ان كلمات ن وح يكون جهة الوحدة هو الانسان المعتبر في الطرفين او الانسان المعتبر هو الانسان
وح يكون جهة الوحدة احد الطرفين واما كان هذا القسم ضروريا بناء على ان الحكم فيه باتحادهما عينهما
اذ لو كان الحكم مثلا باتحادهما من جهة اخرى لم يكن ضروريا مثلا اذا قلت الانسان هو الكاتب
الانسان الضاحك واردت اتحادهما بحسب ذات خارجية لم يكن ضروريا اصلا لجواز ان لا يكون لهما ذات
خارجية اصلا فسقط ما ذكره اولا بل هو دعوى للمدعي في محل النزاع واما ما ذكره ثانيا فلا مناسبة
بينه وبين ما ذكرته اذ ما ذكرته هو انه اذا ادرك تارة مقيدا بذلك الالتفات واخرى بالتفات
اخر وذلك من اجلى البديهيات ثم ما ذكر ان بعدها الادراك والالتفات يوجب تعدد المدرك
بل صرحت بخلافه وفرعت عليه انه لا يحصل النسبة في العقل بمجرد تعدد الادراك والالتفات
وانظر كيف اغتاله غول الاوهام وما حام حول المقصود وما هام **قوله** انما يمتنع اتصاف الشيء
بنقيضه بهو هو اوردت في حاشيتي ان هذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه فان مفهوم اللاممكن
العام ممكن عام والعجب انه قال قبل هذا ان الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك لا يصدق
على نفسها واذا لم يصدق على انفسها صدق نقايضها عليها مثل الجزئي لا جزئي واللامفهوم
مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه واعترض عليه
بانه ان اراد بمفهوم اللاممكن ما حصل من مسمى لفظ اللاممكن في الذهن فلا نسلم انه نقيض الممكن
بل هو قسم منه وان اراد به ما لا يكون ممكنا في نفس الامر وهو مسمى لفظ اللاممكن فلا نسلم انه
ممكن فلتوضيح ذلك انه لم يحصل من مسمى اللفظ في الذهن قد تبيناه له المسمى فاذا اطلق اللفظ
الموضوع للمسمى عليه كما يحصل من مسمى لفظ الشيء في الذهن فانه شيء في الحقيقة وقد لا يتناول

المسمى فلا يصح اطلاق اللفظ الموضوع بازاء المسمى عليه حقيقة كما يحصل من مسمى لفظ زيد
في الذهن فانه ليس هناك هذا المشخص المسمى بزيد اصلا وما يحصل من مسمى لفظ اللاممكن
العام من قبيل الثاني فانه ليس لا ممكنا عاما ولا شك ان نقيض الممكن العام المسمى باللاممكن
العام لا ما يحصل منه في الذهن بل لا يصح اطلاق اللاممكن عليه حقيقة ولا يصدق على اللاممكن انه
ممكن وكذا الحال في الجزئي ونظائره فان مسمى لفظ الجزئي مقابل للكلي لا ما يحصل منه في الذهن
ولا يصح اطلاق الجزئي عليه حقيقة والكلي لا يصدق على الاول بل يصدق على الثاني فمنشأ الاشتباه
عدم الفرق بين نقيض الشيء وبين ما يحصل من النقيضين في الذهن والحق ان اتصاف الشيء بنقيضه
كما ان اتصاف الشيء بالنقيضين كذلك كيف لا ولو صح اتصاف الشيء بنقيضه لجاز ان نعبر عنه
بمفهوم اخر ونحمل على نفسه ونقيضه ايضا فيلزم اتصافه بالنقيضين مثلا اذا صدق على الجزئي
انه لا جزئي كما حسبه بفرض الجزئي فيصدق انه جزئي ولا جزئي معا **اقول** من اجلى البديهيات
ان كل ما يحصل في العقل او في الخارج فهو ممكن عام ومفهوم لفظ اللاممكن حاصل في العقل فيكون
ممكنا عاما ثم الحاصل في الذهن هو هذا المفهوم لا فرد منه كما ان الحاصل من الانسان في الذهن
هو مفهومه لا مفهومه المقيد بالوجود الذهني فان العقل يلاحظه من غير ملاحظة الخواص الذهنية
كما لا يشتبه على من له ادنى فطنة وان الحاصل من زيد في الذهن هو الشخص المسمى بزيد لكنه موجود
بوجود ظلي ضعيف ولذلك لم يترتب عليه الاثار المترتبة على الوجود الاصيل كما مر تحقيقه وكذا
الحاصل في الذهن مسمى اللاممكن العام ولولا ذلك لم يصح اطلاق لفظ اللاممكن عليه مع ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية كما تقرر عند القوم واعترف به هذا القائل فيما سبق ومنع صحة اطلاق
هذا اللفظ عليه مكابرة غير ملتفت اليها على ان المنع ليس منصبا وما ذكره من انه لو صح اتصاف
الشيء بنقيضه فليفرض زيد مثلا فيصدق عليه الشيء ونقيضه مدفوع بانه اذا فرض من مفهوم اللاممكن
مثلا زيد فيصدق عليه اللاممكن بالحمل الاولي اعني انه مفهوم زيد ويصدق عليه الممكن بالحمل المتعارف
من حيث انه فرد من افراد الممكن ولا تناقض بين النقيضين اذ لا منافاة بين كون الشيء فردا من افراد
مفهوم وكونه غير مفهوم نقيضه بل هو واقع في جميع نقائض الامور العامة والسر في ذلك ان وحدة
النسبة معتبرة في التناقض ولا منافاة بين النسبة الاولى التي مرجعها كون احدهما عين الاخر بحسب المفهوم
وبين النسبة الاخرى التي مرجعها كون احدهما فردا من افراد الاخر كما لا منافاة بين الايجاب والسلب
الخارجي مثلا كقولك كل امر فهو اما جزئي او كلي اي بحسب وجوده في الذهن ولا شيء من الامور بجزئي

ولا كلي اي يجب وجوده الخارجي **قوله** فان كل صفة الخ قلت عليه في الحواشي ما ذكره اتصاف الشيء
بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما يتصف
بالنقيض الاتصاف بالنقيض لزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس حركة
فالقول انه قابل بل هو واقع فان السواد ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك الى غير ذلك
وتفصيله ان المقصود من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا
كما في كون الوجود معدوما فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف الجسم
بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف اشتقاقا بما يسلب عنه الجسم والجسم لا يدعي استحالة
ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير مدعاه ايضا وهو كون الوجود لا موجودا
ولا معدوما ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف الوجود مغاير له قال المعترض فيه بحث اما اولا
فلان ذلك اتصاف الشيء بما يكون نقيضه محمولا عليها مواطاة ومتحد امعه فالجسم لما كان
ذا شكل والشكل لا حركة كان الجسم لا محالة ذا الحركة وقوله لا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك مسلم
ولا يلزم من ذلك كون الجسم المتحرك المتصف بالشكل الذي ليس بحركة لا متحركا كما حسبه بل غاية
الامر ان يكون ذا لا حركة وابن هذا من ذلك واما ثانيا فلان نقيض السواد هو اللاسواد وانما يكون
السواد متصفا بنقيضه اشتقاقا ان لو صدق عليه انه ذو لا سواد ولا يلزم من سلب الاسود عليه
ذلك غاية الامر ان يصدق عليه انه ليس بذي سواد والفرق بينهما واضح واما ثالثا فلانا لا نسلم
ان المقصود من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا
بل المقصود ان يكون هو رفعه سواء كان بالمعنى المصدري كاللاوجود او لا كاللاجسم
محمولا عليه اشتقاقا **اقول** المحمول على الشكل بالمواطاة هو اللاحركة بمعنى ليس بحركة فيكون
الجسم المتصف به متصفا بما ليس بحركة لا متصفا بسلب الحركة واين احدهما من الاخر والكلام في مثل
ذلك لا في مثل الاتصاف بما ليس بحركة فانه جائز في جميع صور الاتصاف ضرورة ان كل صفة فهو
ليس ذات الموصوف فيجري فيما ادعاه الخصم فليس مراده مثل ذلك الاتصاف كما في الحاشية وعلى هذا
المعترض من البين ان السواد لا يصدق عليه انه ليس بذي سواد ومعناه انه ليس متصفا بالسواد
كان متصفا بسلب السواد اذ السالبة المعدولة متلازمتان عند وجود الموضوع ليس متصفا بالسواد
فيكون السواد ذا الاسود لان ذلك معنى الاتصاف بسلب السواد كما ان الاتصاف بالسواد هو كونه ذا سواد
فسقط وهم الثاني واما الوهم الثالث فمع اشتماله على الغضب الصريح في كلام منع المقدمة بعد اثباتها بالدليل

اذ قد استدل في اصل الحواشي على ذلك بانه ليس مراد الخصم اذ هو لازم على تقدير مدعاه ايضا
فكلامه غير موجه اصلا **قوله** فلا يلزم قيام العرض بالعرض قلت في الحواشي يمكن ان يقال قيام العرض بالعرض
بالحال او بالعكس بل قيام الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجريان دليلهم فيه واعترض عليه
بان المشهور اعتمادهم عليه في امتناع قيام العرض بالعرض هو ان القيام عبارة عن التبعية في التحيز والعرض
لما كان تابعا في التحيز لا يمكن تبعية غيره وهذا انما يجري في الامور المتحيزة كالاعراض لا فيما لا يكون متحيزا كالصفات
العدمية والاحوال عند من لا يقول بتحيزها **اقول** الاحوال عند مثبتيها امور ثابتة في الخارج وان لم تكن
موجودة فيه عندهم والاشارة اليها انما هي تبعة الاشارة الى المحل فهي متحيزة بالعرض تبعا لمحلها
فيجري فيها الدليل **قوله** ولا شك ان القيد الاول متحقق الخ قيل فيه بحث اذ لا خفاء ان هذا البعض
الدليل الثالث الظاهر ان تنقض اعاكون بالحال التي استدلوا بها على الجنس السواد او فصله
لا بالحال مطلقا وهما وان لم يكونا موجودين لكنهما جزءا السواد الموجود واجزاؤه لا محالة اجزاؤه
لان جزء الجزء جزء وهذا القدر كاف في استحالة كونها عدمية **اقول** لا نم ان الظاهر ان البعض
بالحال المذكور فما الدليل وكونه نقضا للدليل الثالث لا يدل على ذلك اصلا ثم ما ذكره بحرف
لما ذكره الشارح في ذيل كلامه على وجه لا يرد عليه ذلك حيث قال ولقائل ان يقول الاحوال التي
اسم للحقائق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة
بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض
هذه عبارة الشارح وهو سالم عن الخدشة التي في كلام المحشي **قوله** فان بعضهم لما جوز اتصاف المعدوم بالحال
قيل في هذا البيان انما يتم ان لو اختلف المعتزلة في وقوع الشك فيما ذكره كما نقله عنهم واما على ما نقله
من اتفاق المعتزلة على ان بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحكمة وارسال الرسل
يمكننا الشك في وجوده فلا اذ منهم من لا يرى ان يكون للمعدوم صفة اصلا كابن عياش فكيف اتفقوا
على ذلك والبيان على هذا ان نقل الماجوز واغراضهم ان يكون الشيء ثبوت عاريا عن صفة الوجود فلا
وجود الموصوف ضروريا اذ العقل لا يقبض من ان يكون الثبوت كافيا في الاتصاف في بادي الراي
ان يعرض فيمكن الشك في وجود الموضوع بعدم الجزم بالاتصاف باوصافه كذلك **اقول** هذا البيان
لا يلائم المتن اصلا فان قول المص ووقوع الشك في خبر الاختلاف لكونه عطفا على اشتماله العدم
والمكان في صفة الجسمية يحتاج الاختلاف عليه فكلام المص صريح في انهم يختلفون في ذلك على ان هذا
البيان انما يتم لو سلم ان القائلين بعدم اتصاف الموصوف بصفة ان ذلك ليس ضروريا وهو غير معلوم اذ ربما يدعون

الضرورة في تلك الدعوى ينسبون المخالف الى المكابرة كما فعله الامام ره لاثبت اتفاقهم على وقوع
الشك المذكور وان فرضنا انه ليس في نفس الامر ضروريا وذلك ظ وايضا لا يلزم من اتفاقهم على تجويز
الثبوت الخارجي بدون الوجود الخارجي اتفاقهم على عدم انقباض العقل عن الاتصاف بالصفات الخارجية كمثل العقل
والتلون بدون الوجود الخارجي الا يرى ان القائلين بالوجود الذهني لا يجوزون اتصاف الشيء بوجود المتحرك والقادر
في الخارج مع اثباتهم الوجود الذهني بدون الوجود الخارجي فكما لا يلزم من اثبات الوجود الذهني بدون الوجود
الخارجي تجويزهم وقوع الشك في الوجود الخارجي للصانع القادر المتصف بتلك الصفات مع العلم باتصافه
بها لا يلزم من اثبات المعتزلة الثبوت بدون الوجود تجويز الشك المذكور **قال** ويقابله عدم شمله غير مضاف
الى الشيء اصلا اوردت عليه ان العدم الغير المضاف الى الوجود لا يكون مقابلا للوجود اذ نقيض الوجود
رفعه لا الرفع الذي لم يضف اليه وذلك ظاهر وقد اجاب المعترض بما ادى تغيير في العبارة وكان من الحق
ان ينسبه الى قائله واعترض عليه كما هو عادته المستمرة ثم ذكرت ان الظاهر ان المص اراد بقوله فيقابله
عدم شمله العدم الغير المضاف الى الماهية من الماهيات كاطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي
كون المراد بالعدم هنا رفع الوجود واعترض عليه بانه ان اراد بالماهية تعم الوجود فيكون رفع الوجود
مضافا لا مطلقا فلا يصح قوله وهو لا ينافي ان يكون المراد بالعدم هنا رفع الوجود وان اراد
بها غير الوجود وقد اعتبر اطلاق الوجود ايضا بحسب الماهية بهذا المعنى كما يفصح عنه قوله كما ان اطلاق
الوجود بحسب ذلك لزم ان يكون وجود الوجود مطلقا لا بد لم يضف الى ماهية غير الوجود لا مضافا
اقول هذا ايضا من الاغاليط او من المغاليط فان من البين ان المراد بالماهية ما يعم جميع المفهومات
حتى الوجود ولا شك ان رفع الوجود اذا اخذ مطلقا يكون غير مضاف الى ماهية اصلا وان كان
الرفع المعتبر فيه مضافا الى ماهية الوجود كما ان العمى المطلق غير مضاف الى شيء اصلا وان كان العدم
المأخوذ فيه مقيدا بالبصر واذا كان العدم بمعنى رفع الوجود ولم يضف الى شيء اصلا لم يصدق عليه انه
مضاف الى الشيء وان كان العدم المأخوذ فيه مضافا كما في العمى المطلق بعينه **قوله** لانه سلب مضاف الى مفهوم
الوجود فلا يكون مطلقا قال المنتصب للاعتراض اذا كان العدم سلب الوجود فانما يكون مضافا لو اضيف
سلب الوجود الى الشيء واضيف السلب الذي هو جزء معناه الى الوجود ولا شك ان الملا اذا خص تارة
مطلقين وتارة مضافين انما يعتبر بحسب معناه المطابقي دون التضمني كما اذا قيل جهل الفرس قد يضاف
الى الشيء ويقال جهل فرسكم وقد يطلق ويقال جهل الفرس لا يرد ذلك بان جهل في العبارة الثانية غير مطلق ثانيا
لاضافته الى الفرس فيها لان اضافة الجهل الى الفرس لا ينافي اطلاق جهل الفرس وهو المطلوب **اقول**

والتقييد

وكذا الحال فيما سبق من رفع الوجود ورفع الوجود ازيد ورفع وجود الوجود فان رفع الوجود
مطلق ورفع وجود زيد او رفع وجود الوجود مقيد كما ذكرناه ومثله بالعمى المطلق وعمى زيد مما لا
تعالى عن ذلك انما قد اوردت على عبارة هذا القائل ان الاولى التمثيل بالعمى المطلق وعمى زيد
والسكك المطلق وسكك زيد فان الشارح يقول العدم في نفسه بمعنى الرفع المطلق فاذا قيل العدم
المطلق كان معناه الرفع الغير المضاف الى الشيء فلا يكون المثال المذكور مطابقا له واعترض عليه بان
التمثيل مبني على ما حققه المحشي انفا من ان معنى العدم الرفع المضاف الى الوجود لا الرفع الغير المضاف
الى الشيء ومطابقة المثال على الممتنع ظاهر لو بني على ما ذهب اليه الشارح كما حسبه بطابق التمثيل بالعمى والسكك
اذ العمى عدم البصر لا العدم المطلق والسكك ازالة الدم لا الازالة المطلقة **اقول** انما كان التمثيل بما ذكرنا
اولى لان العمى والسكك لفظان مفردان ومعناهما مقيدان ومع ذلك يوصفان بالاطلاق
فلا يبقى فيه وهم واذا مثل بما ذكره القائل سبق الى الوهم ان يقول جهل الفرس مركب يعتمد على مشتمل على مطلق
قيد بعده فلا يكون مطلقا فهذا هو الغرض من الاولوية المذكورة ولا تعلق له بما ذكره المعترض **قال**
لانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود قيل كيف ومعنى العدم بالفارسية بودن
وفي نسخة قد تحذف الباء نيستي ولا شك ان ما دفي مراد فتان فلفظة لا وان لفظتي بود ومستي
مرادفتان للفظ الموجود فيكون المفهوم من لفظ العدم هو المفهوم من لفظ لا وجود واذا كان كذلك
فكيف يتصور ان يتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود واوردت عليه ان الشارح
يقول ان معنى العدم المطلق هو الرفع المطلق فاذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود والمعبر
عنه بالفارسية بما ذكره هو معنى العدم المضاف الى الوجود لا العدم المطلق بل العدم المطلق لا يوجد له
في الفارسية لفظ مرادف فان معناه مساوق لمعنى كلمة نا ونى وهما حرفان بمعنى لا في العربية والعدم
اسم لا مرادفة بين الاسم والحرف لا يلزم ان يكون لكل لفظ عربي مرادف في الفارسية فما ذكره
في معرض السند وان لم يقدح الكلام عليه في اصل المنع ليس كلاما متينا وعرضنا السند على ذلك
واعترض اما اولا فلان ما قاله الشارح من ان معنى العدم هو الرفع المطلق وقد استدل المحشي على بطلانه
وحقق ان معناه رفع الوجود وما يعبر عنه بالفارسية بعضد ذلك وهذا المنع مداره على هذا الاعلى ما توهمه
الشارح واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله اذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود انه صار
معنى لفظ العدم ذلك فذلك بين البطلان وان اراد انه صار معنى عدم الوجود ذلك فمسلم ولكن لا يلزم
منه صحة تفسير العدم برفع الوجود فان هذا على التقدير المذكور تفسير عدم الموجود لا تفسير المضاف

وهو العدم واما ثالثا فلانه على تقدير ان يكون للعدم معنى ما وقع لمعنى كلمة ما وفي فلم لا يجوز
ان يكون لهذا المعنى حرف فامرادف لكلمة لا لا بد لذلك من دليل **اقول** ما استدل به انما يدل
على ان العدم المقابل للوجود هو رفع الوجود ولا يلزم منه ان لا يكون معنى العدم المطلق هو
مطلق الرفع وما نقص عنه العارسته انما هو معنى العدم المقابل للوجود لا لمطلق العدم فكيف يقصد
ان معنى المطلق العدم هو رفع الوجود فاندفع الايراد الاول ومن البين ان الشيء بالاضافة الى شيء
لا ينقلب معناه الى شيء اخر اذ الجنس لا يصير وجودا حتى يتغير ماهية الشيء كما ضعه المعترض صحح به فلم يرد
المذكور في الايراد الثاني لا يخلو عن سماجة او لطف اذ من اجلى البديهيات ان المراد هو الثاني **قال**
لا يلزم تفسير العدم برفع الوجود قلنا هو تفسير العدم المقابل للوجود فانه اشتهر في هذا المعنى كثر ذكره
في مقابلة الوجود كما ان الوجود اشتهر في الخارجي مع ان معناه في اصل الوضع اعم فسقط الايراد الثاني
ايضا ثم من اجلى الواضحات ان لفظ العدم اسم يجري عليه خواص الاسم فمنع كونه اسما وتجويز كونه
حرفا مكابرة صريحة عند من له ادنى شعور وشروع في العربية ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال
من راجع وجدانه علم بالضرورة ان احتمال كون الاضافة الى شيء ما معتبرة في تعقل الموجود هو الراجح
وان العدم نقيض الوجود وسلبه لا يعقل له معنى سواه ومن ادعى جواز التجرد عن الاضافة فهما جرما وبديهة
قد خالف مقتضى الوجدان الصحيح لا سيما في العدم واعترض عليه بان ما ادعاه في العدم لا ريب فيه
وما ادعاه في الوجود منظور فيه **اقول** قد ذكرت في حاشيتي على الشرح الجديد ان ما ادعاه في العدم
اخفى من الوجود وقد صرف المعترض الى الجزم بان الحال في العدم كذلك من غير ريبة وفيه نظر لان
ذلك في العدم المقابل للوجود مسلم لا في العدم المطلق وقد لا يجوز ان يكون معنى العدم في الاصل هو الرفع
مطلقا واذا وقع في مقابلة الوجود يراد به رفع الوجود ولا نم ان الرفع المطلق لا يمكن تعقله دون الوجود
كيف والرفع يمكن اضافته الى غير الوجود من الاوصاف وغيرها كرفع السواد ورفع العدم وما قال
من انه في الحقيقة مضاف الى الوجود واذا اضيف الى غيره ظاهرا حتى يكون رفع السواد ورفع العدم
مضافين الى الوجود ووجود العدم في حيز المنع **قال** بل بحسب فرض العقل لا في نفس الامر جواز
اجتماع المتنافيين بحسب الفرض ظاهر جدا فلا يكون لقوله وقد يجتمعان لا باعتبار العقل كثير فائدة
على ان المتبادر من الاجتماع ما هو بحسب نفس الامر فالاولى ان يقال الوجود والعدم المطلق اي
غير مضافين بان لا يعتبر اضافة الوجود الى شيء والاضافة رفع الوجود الى شيء متقابلان
لا مطلقا بل بشرائط مخصوصة وقيود معتبرة مثل ان يعتبر احدهما في بعض الاوقات والاخر مستغرقا لجميع

فهما بهذه الشرائط والقيود متقابلان وبدونها يجتمعان مثلا اذا وجد شيء في وقت دون
صدق عليه الموجود المطلق والمعدوم المطلق ضرورة استلزام صدق المقيد صدق
المطلق لكنهما بهذا الاعتبار ليسا متقابلين لفقدان شرط التقابل فيهما وهذا الحكم في
سائر القرون اللذين يطلق عليهما انهما متقابلان فانهما ليسا متقابلين مطلقا بل انما متقابلان
بشروط وقيود بخلاف النقيضين اللذين يسميان متقابلين فان الشروط والقيود المعتبرة في معناهما
مأخوذ فيهما حتى اذا فقد شيء من تلك القيود والشرائط لا يطلق عليهما المتقابلان **اقول**
الامور الظاهرة قد يتعرض لها اما لاعدادها ليتوسل بها الى امور خفية واما لان لها
مدخلا في توضيح بعض الامور الخفية واما استطرادا لاستتباعها مع بعض الاشياء ومنع
للاجتماع الذي يكون احدهما بحسب نفس الامر والاخر بحسب فرض العقل ناسب ان يذكر معه اجتماع
الذي يكون كلاهما بحسب الفرض وما سماه الحي اولى له فاولى فان القوم عن اخرهم عرفوا
المتقابلين بانهما الامران اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فالقيود والشرائط المعتبرة في تعريف المتقابلين لا تعتبر حماصدقا عليه والا لاحتيج الى تلك القيود
في تعريفهما مثلا لو كان التقابل بين سواد جسم في زمان وبين بياض ذلك الجسم في ذلك الجسم
في ذلك الزمان وكذا الحال في جميع صور التقابل لم يحتج الى تلك القيود في التعريف فان التعاريف لا يجتمعان
اصلا واما اذا كان التقابل بين السواد والبياض بدون التقييد بتلك القيود فلا بد في اخذ تلك القيود
والشرائط واما لا يجتمعان اذا قيد بتلك القيود فما ذكره من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه
فان تلك القيود معتبرة في مفهوم المتقابلين لا فيما صدق عليه **قال** فان المراد باطلاق الوجود
والعدم قبل حصول الجواب ان الوجود المطلق له معنيان احدهما ما لا يكون مقيدا بقيد مضافا الى شيء وهو
المراد ههنا ويقابله عدم مطلق غير مقيد والثاني ما هو اعم من الوجود الذهني والخارجي اعني مطلق الوجود
ويقابله نفي التحقق في الذهن والخارج جميعا لم يحتج في المباينة المعروضة هو الوجود بالمعنى الثاني مع العدم بالمعنى الثالث
وهو رفع احد الوجود وبين الوجود بالمعنى المراد مع مقابله وفيه بحث لان الوجود والعدم بالمعنى المراد في المعروض
لا يجتمعان او الوجود بالمعنى المراد هو الوجود بلا قيد واضافة ونقيضه رفعه اعني اللاوجود بلا قيد واضافة لان رفع كل شيء
نقيضه وهو المراد بالعدم المطلق ههنا ولا شك ان الوجود بلا قيد اعم من الوجود الخارجي ورفع الوجود بلا قيد
اعم من رفع الوجود الخارجي فاذا كان شيء موجودا في الخارج ومعدوما في الذهن يصدق عليه انه موجود ومعدوم
لاستلزام صدق الخاص على شيء صدق العام عليه وهو المراد باجتماعهما ولا يندفع ذلك بان الوجود

في الخارج تقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن تقابله العدم في الذهن والوجود بمعنى التحقق
ذهنا وخارجا تقابله العدم بمعنى انه لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا لانه كما ان العدمات المذكورة
تقابلها الوجودات المقيدة بالقيود المذكورة كذلك العدم بلا قيد مقابل للوجود بلا قيد
وهما المراد بالوجود المطلق والعدم المطلق ههنا ومجتمعان في الماهية المفروضة كما بينا **اقول**
محصل الجواب كما صرح به الشارح ان المراد باطلاق الوجود والعدم ان لا يضافا الى ماهية من الماهيات
فالوجود المطلق الوجود الخارجي والذهني كلاهما اذا اخذ غير مضاف الى شيء يطلق عليه المطلق بمعنى ويقابل
كل منهما عدم بمعنى ان الوجود المطلق تقابله رفع الوجود المطلق والوجود الخارجي تقابله رفع الوجود
الخارجي والوجود الذهني تقابله رفع الوجود الذهني والمجتمع في الصورتين المفروضتين هو الوجود
الخارجي مع العدم بمعنى رفع الوجود الذهني او الوجود الذهني مع العدم بمعنى رفع الوجود الخارجي
لا يقال رفع الوجود الذهني رفع الوجود المطلق وكذا رفع الوجود الخارجي لان الوجود الذهني
والخارجي فردان من الوجود المطلق فرفع كل منهما يصدق عليه رفع الوجود المطلق لانا نقول رفع
العام انما يتحقق برفع جميع افراده لا برفع بعض افراده مع تحقق بعض اخر فان وجود العام يتحقق
بوجود اي فرد منه فلا يتحقق انتفاء العام ما دام فرد منه حاصلا وذلك في غاية الظهور **قال**
العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الذهن قيل غير مسلم وانما يلزم ان يكون له كون في الذهن
لو كان مسمى لفظ العدم المطلق شيئا ولا ما يحصل في الذهن منه فكما انه يلزم من التلفظ بالعدم
المطلق ان يكون له كون في اللفظ ولا من كتبه ان يكون له كون في الكتابة كذلك لا يلزم من تعقله
ان يكون له كون في العقل وانما يلزم ذلك فيما كان المسمى شيئا ولا ما يحصل منه من الامور المذكورة
كل شيء فانه لما كان مسماه شيئا ولا ما يحصل منه في العقل يلزم من تعقله ان يكون له كون في العقل ولا
ما يحصل منه في اللفظ يلزم من التلفظ به ان يكون له كون في اللفظ شيئا ولا ما يحصل منه في الكتابة
يلزم من كتبه ان يكون له كون في الكتابة **اقول** لما كان مسمى العدم المطلق معقولا لكون
له وجود في الذهن بالحقيقة لا محالة والشيء لا يسلب عن نفسه فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فكيف لا يكون لفظ العدم المطلق شيئا ولا ما يحصل منه في الذهن فاذا تلفظ بالعدم
المطلق او كتب كان له بحسب المجاز كون في اللفظ او في الكتابة كما في سائر المعدومات
ولا محذور في ذلك اصلا ثم مفهوم العدم بديهي فيكون الحاصل في الذهن
كنهه فيكون موجودا فيه بالحقيقة لا بالعرض وليت شعري انه لما كان مذهبه ان

بالحقيقة لا بالعرض وليت شعري انه لما كان مذهبه ان الحاصل في العقل مطلقا
من مقولة الكيف فما الفرق بين العدم والوجود وغيرهما من المفهومات كالحجر والشجر
في ان مسماهما غير شيئا ولا ما يحصل في العقل فان الحجر والشجر لا يصدق على الكيف اصلا
والالفاظ موضوعة للصور الذهنية والصور الذهنية مطلقا كيف عنده وامثال
هذه الاوهام مما يليق الاعراض لا بالاعتراض عليه لكن المص قد تعرضوا الى مثل ذلك **قوله**
اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس محالا لا اجاب بعض الفضلاء عنه اي عن النظر
وعن النظر الثاني كليهما بان الغرض مما ذكره الاعتذار كما ذكره الشارح المقصد تحقيق ان المتقابلين
كما لا يجوز ان يجتمعا في محل واحد كذلك لا يجوز ان يجتمعا بعروض احدهما للاخر من حيث التقابل
او دفع لما توهمه العبارة من الاجتماع بعروض الوجود للعدم اجتماع باعتبار التقابل عليه
حيث قال فيقابله العدم مثله وقد يجتمعان اي يجتمع الوجود والعدم المتقابلان واعترض
بان ركاكة الجواب ظاهرة بلا اشتباه اقول مبنى وجه ركاكة الجواب خفي
الخطاء من الصواب **قوله** او لا يكون العارض بتمامه عارضا لمعروضه في الكل
وبحث لانه ان اراد انه يجب ان يكون اجزاء العارض بأسرها عارضة لمعروض
ذلك العارض فذلك منتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها
ليست عارضة له بل لجزئه وان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما لمعروضه
او لجزئه فلقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وهلم جرا ويمكن الجواب
باختيار الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء فيلزم فيه عروض الشيء لنفسه
او عدم كون اجزاء العارض عارضة لا للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك
الانتهاء انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فلم فيه مجال واسع
واعترض عليه بانه اذا عرض الوجود لجزئه لم يكن العارض بتمامه اي بجميع اجزائه عارضا للمعروض
المذكور لان بعض اجزاء العارض معروض في هذا العروض لا عارض وكذا الحال اذا عرض
جزؤه لجزئه وهكذا الى غير النهاية فلا يكون العارض في مرتبة من مراتب هذه المعروضات
المتلاحقة عارضا بتمامه واذا كان كذلك فكيف يندفع بالتزام ذلك ان العارض
بتمامه لا يكون عارضا تاما واذا كان كذلك من ان يلزم عروض جميع اجزاء الوجود
وجزء الوجود في كل مرتبة ينقسم الى عارض ومعروض والمعروض ليس عارضا

في المرتبة التي يكون معروضا فيها وفي المراتب التي بعد هذه المرتبة ينقسم الى عارض
ومعروض فما دام كذلك يبقى منه امر غير عارض نعم لو وصل الى مرتبة يكون المعروض
في المرتبة السابقة عارضا فيها بتمام اجزائه يلزم ان يكون الوجود بتمام اجزائه عارضا
واللازم المذكور ليس كذلك بل المعروض في كل مرتبة منها ينقسم الى عارض ومعروض
فاي اشكال يلزم من التزام ذلك حتى يحتاج الى الجواب **اقول** من البين انه اذا كان
معنى كون العارض بتمامه عارضا ان يكون كل جزء منه عارضا اما للمعروض او لجزئه
فاذا فرض كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وهكذا لم يكن في شيء من تلك
المعروضات عارض لا يكون جزؤه عارضا لجزء ذلك المعروض فلا يلزم عدم كون العارض
بتمامه عارضا لانه على تقدير ان يكون معنى كون العارض بتمامه عارضا ذلك انما يلزم
لو كان للوجود جزء لا يكون عارضا للمعروض ولا لجزء معروضه ولا يلزم ذلك في شيء
من تلك المعروضات اذ جزء العارض في كل مرتبة من تلك المعروضات عارض لجزء
المعروض وان لم يكن عارضا لنفس المعروض نعم لو كان معنى عروض العارض بتمامه
ان يكون لجزء العارض عارضا لنفس المعروض لزم في تلك المعروضات ان لا يكون العارض
بتمامه عارضا وذلك هو الشق الاول من الترديد ويلزم منه المحذور المذكور وهو كما صرح
بالكثرة والكلام ههنا في الشق الثاني فافهم **قوله** واعترض عليه اورد في الحواشي
انه لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررنا من ان المراد من الوجود وغيره من الامور
العامة المشتقات الا اذا اريد بالموجود الموجود الخارجي وظاهر ان المستدل انما اراد بالموجود
المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود الخارجي اعم المفهومات بل مراد المستدل والشارح
ايضا من انه لا يتاتى في المعقولات بل يعرض لجميعها انما يتاتى في المطلق دون الخارجي
فان قلت الممكن العام ونظائره اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث
هو معدوم وعدم صدق الموجود المطلق من تلك الحيثية قلت المعتبر بحسب المشهور في الاعم
المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى
لم يكن بينهما عموم وخصوص مطلق الا ترى ان النامي والمستقيم القامة متساويان مع استحالة صدقهما
من حيثية واحدة فكذا الممكن العام والموجود المطلق باعتبار وبالعكس ولا يقدح في ذلك
صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق عليه الموجود المطلق من تلك الحيثية

اقول

واعترض عليه بانا لا نم ان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق
فان الممكن المعدوم في الخارج والذهن مطلقا يصدق عليه الممكن العام ولا يصدق عليه
الموجود المطلق فان قلت الممكن المعدوم مطلقا متصور فيكون موجودا في الذهن
قلت تصوره مستلزم لان يكون ما يحصل من مسمى لفظ الممكن المعدوم مطلقا في الذهن
موجودا فيه لان المسمى المذكور موجود فيه وذلك لان المسمى المذكور ليس متناولا لما يحصل
منه في الذهن فلا يلزم من وجود هذا وجود ذلك كما عرفت وما يصدق عليه الممكن العام
دون الموجود المطلق هو المسمى لا ما يحصل منه في الذهن فكما ان الممكن الموجود في الخارج
اعم من الموجود في الخارج والممكن الموجود في الذهن اعم من الموجود كذلك الممكن الاعم
منهما اعم من الموجود الاعم وهو الموجود المطلق **قوله** بعد الاغماض عن ان ظاهر
الايراد المشعر بعموم الممكن العام معارضة والجواب عنه منع فايراد المنع في معارضته
غير موجه لا يخفى ان المعدوم في الخارج والذهن مطلقا لا شيء محض فلا يصدق عليه
شيء من الاشياء اصلا كيف وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له عندهم وصدق
الموجبة يقتضي وجود الموضوع بالبداهة ومن العجب انه صرح في اوايل تلك الحاشية
بان المعدوم المطلق لا ذات له اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل
له ضرب من الوجود وتعين ذات يلزم احد الثلثة بعينه فكانه نسي ذلك ثم لا يخفى
ما في كلامه من التشويش والسفسطة فلا حاجة الى تفصيله **قوله** لاستلزامه ان يكون
الشيء عارضا لنفسه قال بعض الفضلاء انما يلزم استحالة ذلك اذا لم يمكن قيام الشيء
بنفسه وهو ممنوع اذ التغاير الاعتباري كاف في القيام بالشيء وقد يتحقق التغاير بين الشيء
ونفسه اذا عرض جزئي من جزئيات الشيء للشيء ولا يمكن ان يقال هذا التغاير اعتباري
فرضي انما يتوقف عليه القيام في نفس الامر من التغاير هو التغاير في نفس الامر لان التغاير
بحسب اعتبار الشيء من حيث هو واعتباره من حيث هو في ضمن جزئي من جزئياته ليس تغايرا
فرضيا بل تغايرا بالاعتبار بحسب نفس الامر المقابل للتغاير بالذات كما في عروض
الوجود لنفسه في ضمن جزئيه اذا وجد في الذهن او في الخارج ويمكن تحقيق هذا التغاير
في جزء الوجود الذي فرض معروضا للوجود لجواز ان يكون لذلك الجزء جزئي عارض له
وبواسطة تحقق التغاير الاعتباري بين الجزء ونفسه وهو المصحح لقيامه بنفسه واعترض عليه

برا

بان تحرير الدليل المذكور هو ان جزءه ان كان معروضا له فهذا المعروض بعينه ان كان
عارضا لنفسه يلزم عروض الشيء لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا ولا شك
ان المعروض اذا كان بعينه عارضا لنفسه كانا واحدا بالعدد وان المعروض والعارض
اذا كانا كثيرا بالعدد يلزم الخلف الخ وهو ان لا يكون العارض بتمامه عارضا انه
اذا عرض فرد من كلي لفرد آخر منه ينقض ذلك الكلي لو امكن ان يكون له وجود في ضمن
الفرد كان المعروض والعارض كثيرا في الصورتين ويكون داخلا في القسم الثاني ولا يلزم
من ذلك عروض الشيء لنفسه فلا يرد ذلك نقضا على القسم الاول كما حسبه هذا الفاضل
الا يرى ان فردا من مفهوم الشيء كالسواد يعرض لفرد آخر منه كالسطح ولا يلزم منه
عروض الشيء لنفسه وكذا الحال لو كان الفرد من نوع واحد وعرض فرد الكلي له لو امكن
ذلك فان العارض والمعروض في هذه الصور كثير بالعدد في نفس الامر ولا ينافي ذلك ان يكون
بينهما نسبة هي العروض بخلاف ما اذا كان واحدا بالعدد فيهما فان ذلك ينافي ان يكون
بينهما نسبة في نفس الامر فلا عروض بينهما اذ النسبة تقتضي تغاير طرفيها حيث كانت
فلا يمكن ان يكون النسبة في نفس الامر والتغاير لا يكون فيهما واما عروض فرد الشيء له فليس من
عروض الشيء لنفسه كما بيناه وما سبق من عروض الوجود لنفسه فقد عرفت ما فيه مما سبق منا
اقول هذا مع انه كلام مع السند مدفوع بان تحصيل كلام المانع انه ان اريد بقيام
الشيء بنفسه قيامه من غير تغاير اعتباري فالملازمة بين عروض الكل للجزء وقيام الشيء بنفسه
بذلك المعنى ممنوعة لجواز ان يكون ذلك الجزء في ضمن فرد منه عارضا له كما ذكره وان اراد
قيامه به مع تغاير اعتباري فبطلان التالي ممنوع وعلى هذا لا يلزم قيام الشيء بنفسه على المستحيل
ولا كون العارض بتمامه غير عارض كما توهمه المعترض لا يقال اذا عرض فرد من الشيء لذلك
الشيء يلزم ان لا يكون العارض بتمامه عارضا بناء على ان الفرد مركب من الكلي والتشخص
لان له ان يمنع كون التشخص جزءا من هذا الشخص وهذا المعترض معترف بذلك في مواضع من كلامه
وما سبق منه في عروض الوجود لنفسه ففيه ما سبق منا في ذلك ثم لا يخفى ان ما ذكره ذلك الفاضل
تفصيل لما ذكره الشارح بقوله والجواب ان من المفهومات ما يعرض لا نفسها كالكلية والمفهومية
والمعلومية والعدم الى غير ذلك فكان المناسب ان يورد المعترض هذا الايراد هناك
قوله يلزم ان يكون الذي فرض جزءا للوجود معروضا له قال بعض الفضلاء لا

لا يقال ان اريد بالعروض في الترديد الخروج كما هو الظاهر من مقابلته بالجزئية
حيث قال اما بالجزئية او بالعروض فلا نسلم لزوم قيام الوجود بالمعروض وانما يلزم لو لم يكن
الوجود محمولا بالمواطاة على الموجودات البتة وليس كذلك فانه يجوز ان يكون محمولا عليه
بالمواطاة كما يحمل الوجود على وجود الباري تعالى الذي هو من جملة الموجودات لكونه نفسه
يجوز ان يكون الوجود خارجا من اجزاء الموجودات ويكون محمولا عليها بالمواطاة
ولا يكون قائما بها كالمهيات النوعية بالنسبة الى اجزائها وان اريد به القيام فلا يكون
الترديد حاصرا لجواز ان يكون نسبة الوجود الى جزئه الموجود بكونه خارجا محمولا عليه بالمواطاة
لا بكونه قائما به لانا نقول من راجع نفسه يعلم بالضرورة ان مطلق الوجود الذي
حكموا بكونه مشتركا وزائدا حاله غير قائمة بنفسها وانما يقوم بالموجودات التي هي معروضاته
وجواز حمله على بعضها باعتبار لا ينافي قيامه به باعتبار آخر فان الوجود وان كان يحمل بالمواطاة
على الوجود الخارجي الواجبي باعتبار كونه فردا من افراده يكون قائما به باعتبار كونه
من الموجودات الخارجية واعترض عليه اما اولا فلان دعوى الضرورة في قيام الوجود
بالموجودات غير مسموعة اذ قد سبق البرهان على امتناع قيامه بها في نفس الامر فكيف
يكون ضروريا انه قائم بها بل الوجود بالمعنى المصدري الذي فيه كلام هذا الفاضل ليس قائما
بالموجودات بحسب الاعتبار الذهني ايضا كما بيناه واما ثانيا فلان الوجود لو كان
محمولا بالمواطاة على الواجب مثلا كان عينه في نفس الامر ومتحدا معه فيها لما سيأتي
والمتحدان حيث اتحدا يمتنع ان يكون بينهما نسبة هناك فكيف يتصور ان يقوم احدهما بالآخر
في نفس الامر مع انهما متحدان فيها ولا ينفع التغاير الاعتباري حيث كان كل واحد من القيام
والاتحاد واقعا في نفس الامر فالحكم بعدم التنافي بين قيام احد الشيئين بالآخر وحمله عليه بالمواطاة
منظور فيه **اقول** اما منع قيام الوجود بالمهيات فمبني على ما حكاه من التوهمات وقد سبق
الكلام عليها وما سماه برهانا فقد ظهر من قبل حاله ثم ان قيام الوجود بالماهية مما لم يستبعد عن
تسليمه احد من المحققين القاصرين من الاشراق وقد صرح به المص بقوله وقيامه بالماهية من حيث هي
وكلام الفاضل عليهم لا على حقيقة شكر الله سعيه وما اشبه بذلك ما نقل عن بعض المتصوفة
انه قال في قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار انه كان المناسب ان يقال الاحد
القهار بناء على ما اصطلحوا عليه من ان مرتبة الاحدية هي سلب جميع الاوصاف والاعتبارات

والواحدة هي اعتبار الذات في مرتبة الاتصاف بها فقال بعض الظرفاء له انها
لا يجب على الله ان يكون كلامه القديم موافقا لاصطلاحكم الحادث فانتم والنفس حكم
في ما اصطلحتم عليه واما ما ذكره ثانيا فظاهر الرخاوة لان التغاير الاعتباري كاف في العيام
بحسب نفس الامر كما ان مفهوم الموجود يعرضه الوجود فيصير موجودا فهو وجود وموجود
ولا تنافي بينهما لاختلاف الحيثيتين ولقد احسن من قال لولا الحيثيات لبطلت الحكمة **قوله**
ويمكن دفع الاخير قلت في الحواشي فان قلت على تقدير التركيب الذهني انما يتوجه الالزام
لو قلنا ان الشيء بما اتصف بنقيضه فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره فهو متصف بنقيضه
بمعنى انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الاخر بالحمل المتعارف فان الحيوان مثلا اذا اعتبر
حمله على شيء فاما ان يعني انه هو بعينه كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير الاعتباري او ليس
واما ان يعني به صدقه عليه بمعنى ان ذلك الشيء فرد من افراده او ما هو فرد احد مما فهو فرد
الاخر وهذا هو الشايع المتعارف ويتحقق لذلك المفهوم المعين لكل من الاعتبارين والجنس
وان لم يصدق على الفصل بالمعنى الاول يصدق بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى
والمعدوم ما سلب عنه مفهوم الموجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول كما لا يخفى
فلا يجوز كونه جزءا عقليا لمفهوم الموجود واعترض عليه اما اولا فلانه ان اراد بالجنس والنوع
ما صدقا عليه كالحيوان والانسان فلا نم ان الجنس ليس عين النوع فان النوع لما كان
محمولا على الجنس بالمواطاة كان عينه ومتحدا معه اذ الحمل المذكور هو الحكم بالاتحاد والعينية كما حقق
في موضعه وان اراد بهما مفهوميهما فسلم ان مفهوم الجنس ليس عين مفهوم النوع لكن ليس جزءه
ايضا اما الجنس الذي هو جزء النوع والكلام فيه مثل الحيوان بالقياس الى الانسان لا مفهوم الجنس
بالقياس الى النوع واما ثانيا فلانا لا نم ان للحمل معنيين بل له معنى واحد هو الحكم بالاتحاد
بهوهو الا يرى ان القوم جردوا القضية عن الخصوصيات وعبروا عنها بج ب وبينوا ان لها
معنى واحدا لا معنيين واما الفرق بين القضية الطبيعية كقولك الوجود مهية وبين المتعارفة
كقولك الانسان حيوان فراجع الى موضوع القضية كما فصل في المنطق لا الى اختلاف
معنى الحمل فيهما كما حسبه وذلك لان الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد المحمول مع الموضوع مفهومه كما في القضية
الطبيعية كان الحكم باتحاد المحمول معه وان اريد فرده كما في المتعارفة على ما هو المشهور كان الحكم
المحمول مع الفرد هذا واعلم ان الظاهر من كلام المص ان اراد بالوجود الموجود كما قرره

لو كان للموجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه في جواب ما هو لكن ما بازاء الموجود
المطلق هو المعدوم ذهنا وخارجا او ما يحذو حذوه كاللاشيء وليس له ذات ولا تعين
بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزءه مفهوما محصلا معينا **قوله** لا يصح
الترديد الذي اورده لظهور ان المراد مثل الحيوان والانسان ثم هذا من باب اشتباه
المفهوم بما صدق عليه فانه لا ذات له ولا تعين لما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق
بمعنى ان هذا المفهوم لا يصدق على شيء من الاشياء بحسب نفس الامر واما هذا المفهوم
فله تحقق وتعين في الذهن لا محالة وما بازاء الموجود المطلق هو مفهوم المعدوم المطلق
لا ما صدق عليه ولا يستقيم قوله ان هذا المفهوم لا تحصل له في الذهن كيف هو معقول بالبديهة
وكل معقول بالبديهة فله وجود في الذهن ثم الحمل في قوله كيف يستقيم ان يكون جزءه
مفهوما محصلا معينا ظاهر فان تحصل جزء الشيء لا ينافي كون الكل معدوما لا ترى
ان مفهوم الموجود والمعدوم لا شيء محض بناء على ما ذهب اليه المعترض من كون مفهوم الموجود
لا شيئا محضا مع ان جزءه هو مفهوم الموجود محصل فان وجود الجزء لا يستلزم وجود المركب
وذلك ظاهر لا سترة به **قوله** يتكثر بتكثر ما صدق عليه من الافراد قيل فيه بحث اذ قد عرف
ان ليس للوجود افراد عارضة للمفهومات اصلا لا ذهنا ولا خارجا فلا يتصور ان يتكثر
بتكثر افرادها العارضة للمهيات **قوله** قد عرفت ان ما ذكره في بيان ذلك مدخول
فمردود بان ما سبق ح اعترض عليه بان هذا الرد انما يرد لو اعترف القائل المذكور
بان للوجود افرادا عارضة للمهيات في نفس الامر اما اذا قال انه لا عروض للمهيات
بحسب اعتبار الذهن حسبما حققناه في الحواشي السالفة فهو معنى واحد منتزع عنه العقل المهيات
ويصف بها ويتكثر بتنوع الاضافة كما يشعر به قوله فان الوجود العارض للانسان غير الوجود
العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس
فلا يرد ذلك اذ وجود الانسان حينئذ هو هذا المعنى الواحد مضافا الى الانسان
ووجود الفرس هو بعينه هذا المعنى مضافا الى الفرس فيلزم من باطه بطهما فانه
قد صرح هذا القائل بان الوجود عارض للانسان والفرس وهما امران متباينان
في نفس الامر فكيف يمكن ان يكون عارضهما امرا واحدا بالعدد وفقد اذ كما ان عروضه
العارض للمهيات بحسب نفس الامر فذلك ممتنع اما اذا كان بحسب الاعتبار الذهني فلا يجوز

ان يكون هناك مفهوم واحد كالموجود ويكون هذا المفهوم عين كل واحد منهما في نفس
فلا يكون هناك عروض ويكون كل واحد منهما بحيث اذا اعتبر العقل ذاته ولم يعتبر معه غيره
يجده في هذه المرتبة خاليا عن مفهوم الموجود ويجده بعد هذه المرتبة موجودا والموجود
عرضا عاما له ولا شك ان العروض بهذا الوجه لا ينافي وحدة العارض بالعدد مع تعدد
المعروض **اقول** هذا الايراد لطيف جدا فان حاصل الرد منع انه ليس للموجود
افراد مختلفة الماهيات ولا ريب في ان صحة المنع لا يتوقف على اعتراف الخصم في حاصل ما
ان هذا المنع غير موجه لان الخصم لا يعترف بصحته دفع امع كونه منعا في مقابلة المنع لا محصل له
لطافة الزائدة على المواضع المشاركة في هذا المعنى ثم هذا الرد انما اورده الشيخ على من اعترف
بان للموجود افرادا كما يفصح عنه قول المص ويقال بالتشكيك على افرادها فانه لو لم يكن له
سوى الحصص لم يكن قوله عليها بالتشكيك لان الكلي بالنسبة الى الحصة نوع فلا يكون مقولا
عليها بالتشكيك كما تقرر عندهم **قوله** فالوجود المطلق اما تمام ماهيتها الى قوله هذا
انما يستقيم لو كان الوجود المضاف فردا للمطلق في نفس الامر اما اذا كان نفسه معتبرا
حال الاضافة كما ذهب اليه هذا القائل فلا يكون المطلق تمام ماهيته ولا جزءه انه بل هو
نفس المطلق حال الاضافة ومن الجايز ان يكون مفهوم واحد حال اضافته الى امر
وباعتبار اضافته اليه اقدم واشد واولى من نفسه حال الاضافة الى امر اخر وباعتبار
اضافته اليه **اقول** ليس في نسخ الشرح الجديد التي رايناها ما يرتبط به هذه الحاشية
وهي منظور فيها بل غير منظور اليها فان الوجود المضاف يكون لا محالة احص من مطلق الوجود
وما ذكره من كونه نفس المطلق حال الاضافة كلام خال عن التحصيل فان المضاف اما ان يعتبر
مع القيد والتقييد معا او مع التقييد فقط وعلى التقديرين يكون من المطلق مغايرا له بحسب
المفهوم ظ **قوله** اي على افراده العارضة للماهيات قيل ان حمل الوجود على المعنى المتبادر منه
فيرد ان احد معاني الوجود بهذا المعنى لا عروض له للماهية في نفس الامر ولا بحسب الاعتبار
الذهني ايضا فلا يكون له افراد عارضة للماهيات قطعا والحاصل ان الاختلاف المعتبر
في التشكيك لا يجري فيه ضرورة ان الوجود بهذا المعنى ليس اولى بكونه وجودا من وجود آخر
ولا اقدم عليه في ذلك بخلاف مفهوم الموجود فان له عروضا للماهيات بحسب الاعتبار الذهني
كما هو اتفاقا ويجري فيه الاختلاف المعتبر في التشكيك فان بعض الموجودات قد يكون اولى

اقول

بكونه موجودا من بعض وقد يكون اقدم في الموجودية على بعض فينبغي ان يراد بالوجود
مفهوم الموجود كما هو الظاهر من متن الكتاب وقد نبهت عليه ويراد بالعوارض هذا المفهوم
مضافا الى الماهيات اعني الوجودات من حيث انها موجودات وبالموضوعات
خصوصيات الماهيات فان قلت مفهوم الموجود كما يصح ان يقال على الموجودات يصح ان يقال
على الماهيات ايضا فلم قال المص ره ويقال بالتشكيك على عوارضها ولم يقل بالتشكيك عليها
قلت لان الاختلاف المعتبر في التشكيك يجري فيها من حيث الموجودية لا من حيث الخصوصية
مثلا تقدم الجوهر على العرض في الموجودية لا في الجوهرية والعرضية ومن ثم صح قولك
وجد الجوهر فوجد العرض ولم يصح انه صار شيء جوهرا ثم صار شيء عرضا **اقول**
اما ما ذكره من ان الوجود لا عروض له للماهية في نفس الامر ولا بحسب الاعتبار بخارج
عن درجة الاعتبار كما سبق واما ان المراد بالعوارض مفهوم الوجود مضافا الى الماهيات
حتى يكون مفهوم الموجود بالنسبة الى الموجودات المخصوصة مشككا فقط ايض لان مفهوم الموجود
المضاف الى الماهيات حصة من مفهوم الموجود المطلق لا محالة والكلي بالنسبة الى حصصه لا يكون
مشككا على قاعدة القوم وليس له ان يقول المراد بالعوارض هو الماهيات الموجودة من حيث
انها موجودة لان ذلك مع انه خلاف تصريحه حيث فسر العوارض بنفس الموجود مضافا
الى الماهيات غير نافع له لانه ان اراد بالماهيات الموجودة ذوات الماهيات المتصفة بالوجود
من غير اعتبار الوجود معها في نفس الموضوعات اذ هي خصوصيات الماهيات كما صرح
وان اراد انها الماهيات مع وصف الوجود حتى يكون الموجود بالنظر الى الجوهر الموجود
والعرض الموجود مشككا فلانم ان اتحاد الموجود مع الجوهر الموجود اقدم من اتحاده مع العرض
الموجود لانه لما اعتبر الوجود في كليهما يكون اتحاد الموجود معهما في مرتبة واحدة فان صدق
الموجود على الجوهر اقدم من صدقه على العرض لا صدقه على الجوهر بشرط الوجود بالنسبة الى العرض
بشرط الوجود هذا وما ذكره في جواب السؤال يقتضي ان ما يشكك مطلقا الى المفهوم
بالنسبة الى ذلك المفهوم مضافا الى الماهيات المعروضة مثلا يكون الاسود مشككا
بالنسبة الى اسود العارض بخصوصيات الاجسام على نحو ما ارتكبه في الموجود بالنسبة
الى الموجودات لا بالنسبة الى تلك الاجسام ولا يخفى انه لو سلم ان الموجود بالنسبة الى عوارض
خصوصيات الماهيات مشكك والاسود بالنسبة الى عوارض الاجسام كذلك فلا شك انهما

بالنسبة الى نفس الماهيات والاجسام ايضا مسلّك فبقي السؤال مضطربا ولا يجديه الا
من حيث الموجودية والاسودية لا من حيث الخصوصية فان ذلك انما يقتضي ان يكون
المسلّك مفهوم الموجود والاسود لا ان يكون التشكك بالنسبة الى نفس مفهوميهما
مضافا الى المعروضات وذلك ظاهر **قوله** فانه يقال على وجود العلة ووجود المعلول
بالتقدم والتأخر مثل قد بين ذلك بان حصول مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله
لمعلولها ولا شك ان حصوله لكل منهما انما هو بحصوله لجزئيه العارض له فالمال ان حصول
مطلق الوجود لاحد الجزئين متقدم على حصوله للاخر وقس على ما ذكرنا كون وقوعه
على وجود الجوهر اولى من وقوعه على وجود العرض وكون وقوعه وجود القار اشد
من وقوعه على وجود غير القار وفيه بحث اذ تقدم من غير مرة ان جزئي الوجود لا يعرض
لشيء اصلا وعلى تقدير عروضه له لا يكون الوجود المطلق حاصلا لذلك الجزئي بل هو
هناك نفس ذلك الجزئي ولا نسبة بين الشيء ونفسه فيكون حصول جزئيه للعلة مثلا عين
حصوله لها لا متضمنا وكذلك حكم جزئيه العارض للمعلول **اقول** قد مر غير مرة ما في منعه
عروض جزئي الوجود لشيء ما فان المراد من العوارض ما هو اعم من عروض الاعراض
الخارجية لمحالها وما يرجع الى صحة انتزاع الوصف من الموصوف كما في الامور الاعتبارية
التي يتصف بها الاشياء وبحسب نفس الامر كالكلية والجزئية والوجود والتعين ونظايرها
ثم على تقدير عروضه له لا يكون نفس ذلك الجزئي من جميع الوجوه حتى لا يكون منهما نسبة
اصلا بل له معه اتحاد بوجه ما من الوجوه اعني اتحاد العارض والمعروض وذلك لا يقتضي
عدم تحقق النسبة بينهما كيف يتوهم مع ان احدهما عارض والاخر معروض ولا شك ان العارضية
والمعروضية نسبتان ثم لو صح ما ذكره اتجه ان يقال مثل ذلك على تقدير ان يراد بالعوارض
نفس المفهوم مضافا الى الماهيات كما اختاره هذا المعترض فيقال الموجود المطلق عين الوجود
الخاص العارض لخصوصية الماهية فلا نسبة بينهما فبطل توجيهه الذي ذكره لكلام الشيخ الى
ان الله **قوله** بالشدة والضعف قد يقال يمكن ان يفرق بين الاشد والاولى
بما ذكر في برهان الشفاء من انه اذا كان شيئان مشاركين في طبيعة ما وكان في ذلك الامر
للاول بذاته وللاخر بواسطة فان كان الاول اولى بالامر من الاخر وبحصول تلك الصفة له
هذه ان الشدة كثرة الكمالات المذكورة وان الاولوية ما ذكره في الشفاء فانه يصح

الفرق بينهما قبل وفيه بحث اذ لو فسر الشدة بذلك لزم ان يكون اكثر الذاتيات
مقولا بالشدة والضعف لان افراده مختلفة في استجماع كمالاته كما لا يخفى فالصواب
ان يفسر بما ذكره بهمنيار وهو ان الشدة ازدياد طبيعة العام نفسها في بعض الافراد
والضعف ما يقابله كالطول بالقياس الى الذراع والذراعين والاسود بالقياس
الى الفحم والقير فان طبيعة الطول والسواد في الذراعين والطول زيد منها في الذراع الواحد
والفحم قال صاحب القيل **اقول** معارض ذلك صحة استعمال اسم التفضيل كان يقال
الذراعان اطول من ذراع واحد والقير اشد سوادا من الفحم وما نقل من برهان الشفاء
ليس تعريفا للاولوية بل هو حكم من احكام الشيئين المذكورين فان الشيخ اطلق الاولوية
على ما هو اعم من ذلك حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى
من منطق الشفاء وكذلك الوجود يختلف من طرق الاحرى والاولى فان الوجود لبعض
الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره والموجود بذاته اولى من الموجود بغيره وكل ما هو مقوم
لمعنى فهو اولى من غير عكس هذا كلامه وهو بصريحه يدل على ان الاولى اعم مما ذكره ولا **ول**
هذا الكلام من الشيخ تصريح في انه اذا كان الامر بالنسبة الى احد مما عين ذاته او ذاتيا له
وبالنسبة الى الاخر عارضا يكون ذلك الامر اولى من الثاني ايضا بل ذلك من اجلى البديهيات
وانكاره مكابرة كيف وثبوت الذات والذاتيات لا يحتاج الى سبب وثبوت العرضي يحتاج
الى سبب وكان هذا القايل صحف المقوم في عبارة الشيخ بالمتقدم وقيد الواسطة في العلة
التي يعللها سابقا ما لا اضافة الى الضمير وليس كذلك بل عبارته في الاول هكذا وكان ذلك الامر
للاول بذاته وللاخر بواسطة في الاخر وكل ما هو متقوم واراد بالمقوم اعم من ان يكون
ذلك ذاتا او ذاتيا له كما صرح به في التعليقات وح ظهر ان الذاتي اولى مما هو ذاتي له من العرضي
بالنسبة الى ما هو عرضي له **قوله** المعرض فيه بحث اذ التفاوت المعتبر في التشكيك يرجع
الى حصول الكلي في افراده فالتفاوت الذاتي والعرضي لا يرجع الى ذلك بل مرجعه
الى ان احدهما بين الثبوت للشيء دون الاخر ويمكن توهم ارتفاع احدهما مع بقاء الماهية
معه دون توهم ارتفاع الاخر وما شانه ذلك **اقول** لا نم ان التفاوت المعتبر في التشكيك
ما يرجع صدق الكلي على افراده حيث اطلق الحصول في عبارتهم فالمراد به الصدق اذ الكلي لا حصول
له في افراده الا بمعنى الصدق ولا شك ان صدق الذات والذاتي على الشيء اولى من صدق

العرضي علة كما صرح به الشيخ في العبارة المنقولة آنفا وصرح به غيره ايضا حتى انه مذكور
في شرح المختصر العضدي فالتفاوت بين الذاتي والعرضي يرجع الى التفاوت
في الحصول بالمعنى المراد ثم قال واما ما ادعاه من ان الذاتي لا يحتاج الى سبب والعرضي
يحتاج اليه فكلام غير مسلم ان ادعى الكلية فان بعض الذاتيات قد يعلل ببعض آخر كما بين
في موضعه والموجود المطلق بالقياس الى الواجب تعالى عرضي معلل بعلة مع انه زائد عليه
وان ادعى الجزئية فلا فرق بينهما من هذه الجهة اذ يوجد في كل منهما معلل وغير معلل اقول
لا شك ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له لا يحتاج الى علة كما صرح به قال في المختصر
الذاتي لا يعلل ولا ينافي ذلك كون بعض الذاتيات محتاجا الى بعض في التحصيل ورفع الابهام
كالجنس الى الفصل حسبما حقق في موضعه فان الانسان كما لا يحتاج الى جاعل يجعله انسانا
لا يحتاج الى جاعل يجعله حيوانا ولا الى جاعل يجعله ناطقا بل انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا
على ما حقق في موضعه واشتهر بين المحصلين بحث لا حاجة الى تفصيله ثم قال لا شك في ان
خارج عن الشيء عارض له يحتاج صدقه على ذلك الشيء الى علة ولذلك جعل القوم الموجود
الخاص عين الواجب تعالى حتى لا يحتاج الى علة وصدق الموجود المطلق عليه تعالى عندهم
معلل بالوجود الخاص الذي هو عينه ولو جاز كون العارض غير محتاج الى سبب لم
يكن وجود الواجب عينه اذ ح يجوز ان يكون عارضا مستغنيا عن السبب فلا يكون
سببه خارجا ولا ذاته فلا يلزم المحذور الذي يوردونه على تقدير عدم كونه عين ذاته
وهو اما تقدم الماهية بالوجود على وجوده او افتقاره الى غيره في وجوده وامثال ذلك
عجيب ممن له ادنى خبرة من الصناعة ذكرت ان الظاهر ان مراد من قال ان الشدة هي كثرة
حصول كمال نفس الطبيعة في ذلك الفرد كان يكون ذلك الفرد بحيث ينحل الى اكثر مما ينحل اليه
ما هو اضعف وحينئذ يرجع الى التفسير الذي نقله بهمنيار لا الكمال التابع لتلك الطبيعة
اذ يبعد عن عاقل ان يفسر الشدة بكثرة الكمالات التابعة للطبيعة وكيف توهم ذلك
مع اصرارهم على ان الذاتيات لا تقبل الشدة والضعف واختلاف الكمالات التابعة
للطبيعة في الافراد لا يكاد يخفى على احد قيل فيه بحث اذ لا يشتبه على من له ادنى معرفة
باساليب الكلام ان قول القائل الشدة هي كثرة الكمالات لا يدل اصلا على المعنى الذي
ذكره بل لا مناسبة بين هذه العبارة وذلك المعنى فمن اين علم ان الظاهر ان مراد

القائل بهذا على ان هذا المعنى غير مستقيم اذ لو اراد بالتحليل صحة التقسيم فلا نم ان السواد
الشديد مثلا يصح تقسيمه الى السواد الضعيف وزيادة كيف وقد ذهب القوم الى ان
كل مرتبة من مراتب السواد نوع بسيط لا يصح ان تنقسم الى مرتبتين اخريين وان اراد
توهم التقسيم فعدم جريانه في الذاتي مم اذ لا يجري توهم تقسيم الناطق الذي هو الذكي
الى ما في الغبي وزيادة اقول لا يشتبه على من له ادنى دربة بمعاني الالفاظ والعبارات
ان العبارة المنقولة لا تدل على ان المراد من الكمالات هو الكمالات التابعة للطبيعة
بل غاية ما في الباب ان يكون معناه اعم من ذلك ومما ذكرناه في توجيهه ثم القرينة
العقلية صارفة عن المعنى الاول فتعين الثاني وتعيين المراد بالقرينة العقلية ليس من عدم حمل كلامهم
على العبارة بمجرد احتمال معنى غير مستقيم مع عدم احتماله هذا القائل في غاية كما نرى
من ان علم فقد ذكر في اصل الكلام انه من اين علم فالمطالبة بذلك بعيد عن موجه
ثم ان الترديد الذي ذكره في التحليل قبيح لظهور ان المراد من التحليل هو القسمة الوهمية
كما اشتهر بين القوم اطلاق التحليل بهذا المعنى وظهور ان ذلك لا ينافي البساطة ولا يستلزم
التركيب ومنعه عدم جريان الدليل في الذاتي بناء على ان الناطق الذي في الذكي
يمكن تحليله الى ما في الغبي وزيادة يقدح فيما ذكره انفا في ان معيار التشكيك صحة استعمال
افعل التفضيل لانه اذا كان الذاتي قابلا للتحليل الى اكثر مما في الفرد الاخر صح استعمال
افعل التفضيل في المتعارف قطعا فيلزم ان يقبل الذاتي التشكيك فانه اذا كان الناطق الذي
في احد الفردين قابلا للتحليل الى ما في الاخر وزيادة يجوز استعمال افعل التفضيل عند اهل
اللسان قطعا اذ حينئذ لا فرق بينه وبين الاسود من هذه الحيثية ولذلك لا يحاشي
اهل العرف ان يقول زيد انطق من عمرو كما لا يحاشي ان يقول الغراب اشد سوادا من الفحم
ثم اني ذكرت ان بهمنيار لم يفرق في العبارة المنقولة عنه بين الشدة والضعف والزيادة
والنقصان من خواص الكم واعترض عليه بانه ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير المذكور
في كلام بهمنيار من خواص الكيف فمم انما بالتفسير المذكور اعم وبناء على ذلك بالتمثيل
بالطويل ولذلك حصر القوم الاختلاف المعتبر في التشكيك في الثلاثة المشهورة ولم يعدوا
الزيادة والنقصان منها وان اراد انهما بمعنى اخر من خواص الكيف فغير مفيد والعجب ان الشدة
بالمعنى الذي ارتضاه هذا القائل وهو حصول كمال الطبيعة بمعنى ان يكون بحيث ينحل الى اكثر مما

ما هو الضعف ليس من خواص الكيف ايضا بل هو اعم مما فيه ومما في الكم فباي معنى
حكم انهما من خواص الكم **اقول** ظاهر ان هذا الايراد على تعريف بهمنيار حيث عرف
الشدة والضعف بما يشتمل الزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف
على ما حقق في موضعه من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم فتفسير الشدة
والضعف بما يشمل الزيادة والنقصان والتمثيل بالطول مخالف للتحقيق بل للعرف العام
ايضا اذ لا يقال في المتعارف ان الخط الطويل اشد من الخط القصير بل يقال انه ازيد منه
والترديد الذي ذكره خارج عن منهج الاستقامة لان حاصل الايراد ان تفسير الشدة
والضعف شامل للزيادة والنقصان وهو خلاف العرف الخاص والعام ولا يرتبط
ان يقال في جوابه ان الشدة والضعف بتفسيره ليسا مخصوصين بالكيف نظرا الى ذلك التفسير
احد الكم بما يشتمل الكيف فنقول مثلا الكم عرض لا يقتضي لذاته نسبة فيورد عليه انه يدخل فيه
الكيف وهو ليس كما فيقال في جوابه ان اردتم انه ليس كما بهذا التفسير فممنوع فانه
كم بهذا التفسير وان اردتم انه بمعنى اخر ليس كما فغير مفيد ولا يخفى ما في ذلك من الانحراف
والاعوجاج على من له طبع سليم وذهن مستقيم واما ما ذكره في معرض التعجب من ان الشدة
بالمعنى الذي ارتضاه ليس من خواص الكيف فامر عجيب في نفسه ولكن ليس عجيبا منه فان
ما ذكره في التفسير المذكور توجيه له بحيث يندفع عنه الايراد المشهور وهو انه يلزم
كون اكثر الذاتيات مقولا بالتشكيك واوردت عليه انه غير مانع لدخول الزيادة والنقصان
فيه ولا يلزم من رفع فساد عن تعريف ان لا يرد عليه فساد اخر اصلا فمن اين علم
انه ارتضى ذلك التعريف من جميع الوجوه مع تصريحي بانه يدخل فيه الزيادة والنقصان
وانه خلاف التحقيق وقد لاح لي من وجه كلامه انه توجيه يندفع عنه بعض ما يتوجه عليه من الفساد
ثم اورد عليه فسادا اخر هل نسبة العقلاء الى السفه بان يقال هذا يرد ايضا على التوجيه
المرضي له فالقدح فيه قدح فيما ارتضاه وما اظن عاقلا يتوهم ذلك **قوله** فانه في وجود
الواجب اقدم واولى واشد قيل قال بهمنيار في المقالة الخامسة من الهيات كتاب التحصيل
ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف
في ثلثة اشياء وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان وبعد
عدم اختلافه بالشدة والضعف ما ذكرناه من ان معيار ذلك صحة استعمال اسم التفضيل

فلا يصح ان يقال موجود اشد من موجود اخر في الوجود كما لا يصح ان يقال فرس
اشد من فرس اخر في الفرسية وقد اوردت عليه ان الحقائق لا يقتبس من الا
طلاقات
العرفية فعدم صحة استعمال اسم التفضيل بالنسبة لا يغني من جوع في دعوى ان وجود الواجب
ليس اشد من وجود الممكن مستندا الى انه لا يصح ان يقال وجود الواجب اشد من وجود الممكن
غير تمام لان من لا يسلم هذا فله بحث اذ المراد بصحة استعمال اسم التفضيل ان الطبع
السليم والعقل المستقيم يجوز استعماله في بعض الصور ويكره في بعض حتى اذا استعمل
في الصورة الاولى يقبله الفطرة ولا يمجه ويذعن له واذا استعمل في الصورة الثانية لا يقبله
ويمجه ويتنفر عنه ثم اذا امعنا النظر في الصورة الاولى وفتشنا عن احوالها وجدنا ان المفضل
والمفضل عليه فيهما متفاوتان بالكمال والنقصان وان بهذه يعبر عن هذه التفاوت فجعلنا
استعمال الصيغة المذكورة معيارا وامارة للتفاوت بالكمال والنقصان وليس المراد
ان اهل العرف يستعملون هذه الصيغة في بعض المواضع دون بعض اخر ليعلم من هذا
ان هناك تفاوتا بالكمال والنقصان حتى يرد بان الحقائق لا يقتبس من الاطلاقات
العرفية بل اهل العرف انما بمقتضى طباعهم المستقيمة يستعملونها في بعض الصور
يقصدون بها التفاوت بالكمال والنقصان دون بعض اخر ولا يخص ذلك بلغة
دون لغة مثلا يأبى ان يقال بالفارسية اين اسب از ان اسب راست تر است كما يأبى
ان يقال ان هذا اشد من ذلك فرسية **اقول** بعد ان نسلم ان مفهوم اسم التفضيل
هو الرجحان في المشتق منه بحسب الشدة والضعف او بحسب الزيادة والنقصان
فمن يقول بالرجحان المذكور فيه يجوز استعماله قطعا مثلا من يجوز الرجحان في الوجود
بحسب الشدة والضعف يجوز استعماله فيه قطعا اذ القول بالرجحان المذكور هو
بعينه القول بحقية مفهوم الصيغة على هذا التقدير من غير فرق فما جعله معيارا
هو بعينه ما جعله معيرا فكانه قال معيار الرجحان في الشدة والضعف هو تحقق الرجحان
في الشدة والضعف وذلك هذر ثم فيما ذكره نسبة هؤلاء الذين جوزوا
التفاوت في الوجود بحسب الشدة والضعف الى عدم سلامة الفطرة وانى له من ذلك
وما ذكره من ان اهل العرف بمقتضى طباعهم المستقيمة يستعملونها في بعض الصور
دون بعض لا ينفعه لان اهل العرف انما يطلقون الالفاظ لافادة ما عقدوه

فاذا اعتقدوا ان شيئا ما كالزمان الممتد موجود اطلقوا اسم الموجود عليه
وان لم يكن موجودا في الواقع كما دل عليه البرهان ولذلك يطلقون الخلاء
على ما ليس فيه جسم محسوس وان كان مملوا بالهواء لعدم علمهم بوجود الهواء الى غير ذلك
من المواضع التي يعتقدون فيها خلاف الواقع ويطلقون الالفاظ على وفق
ما اعتقدوه فمن يوكل الامر الى العرف يحكم ردا الى الجهالة اذ يحتاج الى بيان انهم
لم يخبطوا في هذه المادة وان خبطوا في تلك المواد ومن الجائز ان يكونوا قد اخطأوا
في تلك المادة كما اخطأوا في الاباء عن اطلاق العالم والقادر على من لا يقوم به العلم
والقدرة على ان اباء الفطرة من ان يقال ان بيت ازان بيت ترابي محل المنع
وان سلمنا انه خلاف التحقيق واما المثال الاخر فان اباء الفطرة فيه لا يا باه في نظائره
فليتفطن **قوله** وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر قيل هذا التعريف لا يشمل كثيرا
مما عدوه من المعقولات الثانية كالجزئي والكلي والشيء ونظائرها وتعريفها الموروث
من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذيها امر في الخارج وقد عدوا منها
الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها والمنطق
تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب جمهور المتاخرين فسروا ذلك
بوجه يخرج عنه اكثر ما عده القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقول الثاني معه
شيء اخر عارض له بوجه السببية فخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها كالكلي والجزئي
والقضية والشيء والعلة ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية
ولوازم الماهية وارادوا بالعوارض الخارجية ما يحمل على معروضاتها لصدق العقلية خارجية
فكل ما هو كذلك كان من المعدودات منها يخرج عنها كما نقله اليه بعض احرار كتبوا الحلقات
بعينه ليندرج هذه الامور فيها ولم يطلعوا على ذلك **اقول** ما توهمه من خروج
الكلي والجزئي عن التعريف المذكور غير مسلم فان الكلية والجزئية صفتان للصورة الذهنية
اعني الماهية باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل الحاصل منه
في الذهن وهو الصورة المشخصة جزئي وقس عليه الكلي بل الامر فيه اظهر اذ من البين ان الماهية
الخارجية ليست في الخارج كلية كما ليست جزئية بل هو بحيث اذا وجد في العقل اتصف بالكلية
قال الشيخ ابو العباس اللوكري في بيان الحق اما الجنس الطبيعي فهو كالحيوان بما هو حيوان

محسوس م

الذي يصلح ان يحصل للمعقول منه النسبة التي هي الجنسية فانه اذا حصل في العقل وصلح
ان يعقل له الجنسية ولا يصلح لما نفرض متصورا من زيد ولا المتصور من الانسان فيكون طبيعة
الحيوانية الموجودة في الاعيان يعارضه هذا العرض طبيعة الانسانية وطبيعة زيد اذ هو
بحيث اذا تصور صلح ان يلحقه عموم بهذه الصفة وهو الجنسية وليس له الصلوح لها بحال
فقولهم الجنس الطبيعي يعنون الشيء الطبيعي الذي يصلح ان يصير في الذهن جنسا والذي هو
في الطبيعيات بحسب هذا الكلام واما الشيء الطبيعي الذي يصلح ان يصير في الذهن جنسا
وليس هو في الطبيعيات بحسب هذا الكلام واما الشيء فهو ما هو الموجود والبحث في كونه
عارضا ذهنيا كالبحث في الوجود وتحقيق ذلك في موضعه واما العلية فان اريد التاثير
والاتصاف بالفعل فلا شك انه من اللواحق الخارجية لكن القوم لم يريدوا به ذلك
بل ارادوا به كون الشيء بحيث لو وجد في الخارج يتبعه شيء اخر ولو لم يوجد فيه لم يتبع وليس ذلك
من اللواحق الخارجية اصلا والتعريف الذي نسبه الى المتاخرين هو بعينه التعريف الذي
ذكره القدماء ويظهر ذلك بنقل كلامهم في هذا المقام قال الشيخ ابو العباس اللوكري
في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق ان ماهيات الاشياء قد تكون في الاعيان
وقد تكون في التصور فيكون لها اعتبارات ثلث اعتبار الماهية بما هي كذلك واعتبارها
من حيث هي في الاعيان فيلحقها اعراض تخص وجودها ذلك واعتبارها من حيث هي في التصور
فيلحقها حينئذ اعراض تخص وجودها ذلك مثل الوضع والحمل ومثل الكلية والجزئية في الحمل
والذاتية والعرضية في الحمل وغيره مما سنعلمه فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية
ولا كون الشيء مبتدا او لا كونه خبرا ولا قياسا الى غير ذلك واذا اردنا ان نعقل الاشياء
ونظمها فيحتاج ضرورة الى ان ندخلها في التصور فيعرض لها ضرورة الاحوال التي في التصور فيحتاج
ضرورة الى ان نعتبر الاحوال التي لها في التصور وخصوصا اذا رمنا بالفكرة ان نستدرك المجهولات
وان يكون ذلك من المعلومات والامور انما تكون مجهولة بالقياس الى الذهن لا محالة
وكذلك انما تكون معلومة بالقياس اليها والحال والعارض الذي يعرض لها فينتقل
من معلومها الى مجهولها هو حال وعارض يعرض لها في التصور وان كان لها في ذاتها
وجود مع ذلك ثم قال فاذن موضوع المنطق عوارض الموجودات التي كانت
في التصور من حيث يكون على نحو وجهة يكون ذلك النحو والجهة موصلا لصاحب التصور

من معلوم الى مجهول فنقول ان عوارض الموجودات تجري مجرى الجنس ومتى كانت في التصور
فصل عنه ذلك عن العوارض التي تكون للموجودات في غير التصور هذا كلامه وقد صرح
فيه بان المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق على ما تقرر عندهم هي عوارض الماهيات
وعوارض الوجود الخارجي وهو بعينه ما ذكره المتأخرون وموافقه ما في الشفاء ومختصر
كتحصيل بهمنيار فليت شعري من اين حدس القدماء ووجد خلافا ولعله وجد في كلام
الفيلسوف الفارابي وما شاء عن القدماء ما يعطاه على ان ما ذكره من انها العوارض العقلية التي لا يحاذي
بها امر في الخارج منطبق على تعريف المتأخرين بل هو هو اذ المراد بالعوارض ما يكون عروضه
بحسب الوجود العقلي ولما كان لوازم الماهيات ايضا عارضة بحسب الوجود الخارجي
احترز عنها بقيد عدم المحاذاة للامر الخارجي فكانه قيل هي العوارض التي يختص عروضها
بالوجود معروضاتها في العقل ثم قال صاحب الفصل وانا اقول اراد القدماء بالعارض
هنا ما هو خارج مطلقا اي بالقياس الى جميع الواقع في نفس الامر فلا يدخل فيه
مثل الحيوان العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل ذاتي له وقيدوا العارض
بالعقلي وارادوا به ما يقابل العارض في نفس الامر لان المعقولات الثانية لما كانت محمولة
على معروضاتها بالمواطاة كانت عينها ومتحدة معها في نفس الامر فيمتنع ان تكون
عارضة لها فيها وانما كان عروضها لها بحسب اعتبار العقل فان العقل اذا اعتبر المعروض في ذاته
ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة عاريا عن العارض وفي المرتبة التي بعد هذه المرتبة
معروضا له كما حققناه في عروض الوجود وارادوا بقولهم لا يحاذي بها امر في الخارج ان
لا يكون مبدؤها موجودا فيه ليخرج مثل الاسود والمتحرك او السواد والحركة موجودان
في الخارج وانما سموها معقولات ثانية لان العقل يجدها في المرتبة الثانية وفي المرتبة الاولى
وهي حال تعقل المعروضات في ذواتها خلوا عنها وانها هي عوارض والعوارض تابعة للمعروضات
وثوانيها ولم تسم عوارض ثانية لانه يتبادر منه ان يكون عروضها بحسب نفس الامر
وليس كذلك لما عرفت مثل مفهوم الشيء فانه لا يكون ذاتيا لشيء من افراده الواقعة
في نفس الامر ومتحدا مع الافراد فيها عارض لها بحسب الاعتبار الذهني حيث مبادئه
والشيئية التي هي مبادئه معدومة في الخارج قال بهمنيار الشيء من المعقولات الثانية
المستندة الى المعقولات الاولى وحكمه حكم الكلي والجزئي والجنس والنوع فليس في الوجود

موجود هي شيئية بل الموجود اما انسان واما فلك ثم يلزم من معقوليته ذلك ان يكون
شيئا وكذلك الذات وكذلك الموجود بالقياس الى تمام الذات وقول المصنف رحمه الله
ولا شيء مطلقا اشارة الى ان الشيء ليس مهية شيء من افراده فانه لا شيء مطلقا
في الوجود حتى كان مفهوم الشيء مهيته بل الموجودات اشياء مخصوصة لكل منها مهية
قد عرض لها مفهوم الشيء بحسب الاعتبار العقلي واطلق الشيئية مسامحة كما اطلق الوجود
على الموجود وعلى هذا يسقط ما اورده الشارح على كلام المصنف كما لا يخفى **اقول**
من البين ان مراد القوم بالعارض هنا الخارج المحمول ولا شك ان المعقولات الثانية
بالنسبة الى افرادها بحسب نفس الامر فان الكلي مثلا خارج عن طبيعة الانسان ومحمول عليها
في نفس الامر فكيف يصح ان يراد بالعارض العقلي في تعريفها ما يقابل العارض في نفس الامر
وما ذكره في بيان امتناع كون المعقولات الثانية عارضة لافرادها بحسب نفس الامر يجري
في جميع العوارض فان الضاحك مثلا متحد مع افراده وعينها في نفس الامر كالكلي بالنسبة
الى الطبايع بناء على ما ذكره من ان الحمل مواطاة يستلزم العينية فيلزم ان لا يكون شيء
من العوارض عارضا بحسب نفس الامر هف على انا نقول ان اراد بكون المعقولات الثانية
عين افرادها ومتحدة معها في نفس الامر انه ليس بينهما فرق في نفس الامر بوجه من الوجوه فممنوع
وكيف يتوهم ذلك مع ان احدهما امر عقلي غير موجود في الخارج حقيقة والاخر موجود فيه
ولو لم يكن بينهما فرق اصلا بحسب نفس الامر لم يكن احدهما من المعقولات الثانية دون الاخر
وان اراد ان بينهما اتحادا بوجه من الوجوه فمسلم ولا ينافي الامتياز بينهما في نفس الامر
كامتياز الامور المتصفة بسائر انحاء الوحدة كالوحدة بالموضوع والوحدة بالمتعلق
على ما فصلوه في موضعه فكما ان وحدة الثوب والثلج من حيث انهما ابيض ووحدة الضاحك
والكاتب من حيث انهما محمولان لزيد لا ينافي الامتياز بينهما بحسب نفس الامر كذلك لا ينافي
وحدة العارض مع المعروض الامتياز بينهما بحسب نفس الامر فان ذلك ضرب من الوحدة
بالعرض على ما نص عليه الشيخ في الشفاء بل نقول لما كان العارض هنا بمعنى الخارج المحمول
فاتحاده مع افراده يحقق معنى العروض فكيف توهم انه ينافيه ثم نقول قد اشتهر بين القوم
ان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية من حيث الايصال فلو كان المعقول الثاني شاملا للعوارض
الذهنية وغيرها من العوارض التي ليس مبدؤها وجود خارجي كما توهمه كان الواجب ان يخص

هذا القسم منه اعني العوارض الذهنية وجعل مع قيد الاتصال موضوع المنطق لا ان جعل
موضوعه المعقول الثاني من تلك الحيثية اذ على هذا التقدير يكون موضوع المنطق نوعا
معينا من المعقولات الثانية فيكون قولهم موضوع المنطق من المعقولات الثانية من قبيل ان جعل
موضوع الطبيعي هو الموجود من حيث الحركة والسكون وذلك مستقبح عندهم وعند الطبع
السليم ايضا اذ الوظيفة تعيين ذات الموضوع ثم تقييدها بالحيثية ان احتيج اليه كما سلكوه
في بيان موضوعات العلوم مثلا جعلوا موضوع الموسيقى النغم من حيث يعرض لها النسب
التأليفية الملائمة والمنافرة ولم يجعلوه الموجود من تلك الحيثية وموضوع الطب بدن الانسان
من حيث يصح ويزول عن الصحة ولم يجعلوه الجسم الطبيعي من تلك الحيثية وموضوع الفقه
فعل المكلف من حيث يحل ويحرم ويصح ويفسد لا الموجود من تلك الحيثية وكذا الحال في موضوعات
سائر العلوم عينوا اولا ذات الموضوع على الوجه الخاص ثم ان احتيج الى التقييد بالحيثية
قيدوا بها ولم يعبروا عنه بالامر العام مقيدا بالحيثية اعتمادا على ان الحيثية لا توجد الا في الامر
المخصوص الذي يندرج تحت ذلك العام كالنغمة في الموسيقى وبدن الانسان في الطب
وفعل المكلف في الفقه بل نقول لما كان موضوع المنطق هو العوارض الذهنية بالمعنى
المقابل للعوارض الماهية والعارض بحسب الوجود الخارجي فقط فلا حاجة في بيان موضوع المنطق
الى تصور المعقولات الثانية بالمعنى الذي توهمه هذا القائل بل انما يحتاج فيه الى بيان العوارض
التي هي محمول القضايا الذهنية وتلك اخص من المعقولات الثانية بزعم هذا القائل على ما
عرفت تحقيق المعقولات الثانية من كلام اللوكري وغيره على وجه يندفع به الاوهام هذا
ثم ان الشارح بعدما عرف المعقولات الثانية بقوله وهي لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر
ذكر في الحاشية انه قد يتوهم انه لا بد من قيد لاخراج الاضافات اعني قولنا ولا يحاذي
به امر في الخارج ولا حاجة اليه لان الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضا
لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون مناط
عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس مناط عروضها وجود معروضها في
العقل كيف وكل ما يكون مناط عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون في الخارج
بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل وهي المعقولات الثانية انتهى كلامه ونقل عنه ان فيه
تعريضا على الاستاد قدس سره في ذكره في حواشي التجريدات التي ذكرها والتي يستنبط من كلامه

ليظهر سقوط ما اورده الله عليه واستوفيت الكلام فيها فمن اراد ذلك
فليراجع اليها والمعترض نقل بعض ما ذكرته هناك وسوى ما ذكرت ان السيد قدس سره
عرفها في حاشية المطالع بما تعرض الماهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للوجود
الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وتسمى معقولات لانها في المرتبة
الثانية من التعقل الا ترى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية الا بعد تعقل مفهوم يعرض له
ولا شبهة في هذا التعريف نعم يتجه المناقشة بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان يعقل بعضها
تعقلها عن تعقل معروضها بها والامثلة لا تفيد ويجاب بدعوى الحصر استقراء
كما في دعوى انه لا شيء من المفهومات اعرف من الوجود انتهى ما نقله المعترض واعترض
عليه بانا لا نسلم انه ليس في هذا التعريف شبهة بل فيه اشكال من وجوه احدها ان الكلية
من افراد المعرف كما اعترف به ولا نسلم انه لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل مفهوم تعرض هي له عروضها
لغاية الامر ان سلم ان تعقلها يستتبع تعقل ما اضيف اليه حتى يكون المعقول كلية امر
ومن البين ان تعقل المضاف اليه لا يلزم ان يكون مقدما على تعقل المضاف وهذا
ظاهر وثانيها انه يلزم بمقتضى هذا التعريف ان لا يكون الشيئية والجزئية ونظائرهما
من المعقولات الثانية بناء على انه ليس للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضها
بل للوجود الخارجي ايضا مدخل في عروضها بخصوصه مع ان القوم صرحوا بانها منها
وثالثها انا لو سلمنا ان تعقل الكلية بعد تعقل معروضها فذلك غير مفيد اذ ما هو
موضوعات المنطق ويبحث المنطقي عنه وعن احواله هو الكلي لا الكلية ولا احوالها وان
لا يلزم ان يكون بعد تعقل معروضه ولا يلزم كون تعقل الكلية العارضة له بعد تعقل معروضها
ان يكون تعقله ايضا كذلك فيلزم خروجه عن التعريف المذكور وكذا حال الجنس والنوع
والقضية والقياس وكثير من موضوعات المنطق فيلزم ان يكون خارجة عن التعريف
المذكور وقد ظهر من ذلك انه لا يظهر بعدية تعقل العارض في صورة من الصور عن تعقل
معروضه فكيف يستقيم ان يدعى الحصر الاستقرائي في ذلك كما ادعاه هذا القائل
اقول المنع الذي صدر به الكلام غير موجه لان حاصله منع كون التعريف جامعا
بناء على انا لا نسلم ان الكلية يصدق عليها هذا التعريف مع انه من افراد المعرف وقد اطبق العقلاء
على انه لا بد في القدح في التعريف جمعا ومنعا من النقض كما تقرر في مقامه المنع

المعقول عن كون الكلية امرا نسبيا لان محصله امكان فرض شركة الصورة العقلية
من كثيرين ولا شك ان تعقل النسبة فرع تعقل المنتسبين ومتأخر عنهما ومن العجب
انه حمل المضاف اليه هنا على ما هو مصطلح النحاة وادعى الظهور في عدم لزوم تقدم
تعقله على تعقل المضاف اليه مع ظهور ان المبحوث عنه معنى اضافي باصطلاح العموم
فتوهم تعقله على تعقل اطرافه واما الايراد الثاني فمندفع بما حقق ان الوجود والشيئية
ليسا من العوارض الخارجية بل من العوارض الذهنية وبالجملة انما يتوجه ذلك ان لو ثبت
بالدليل ان الشيئية ليست من العوارض التي لخصوص الوجود الذهني في عروضها
مدخل وثبوته في حيز المنع واما الجزئية فقد عرفت انها من العوارض الذهنية وانت تعلم
انه اذا كان الكلية من الاضافات المتأخرة في التعقل عن المعروض كان تعقل الكلي
المشتق منها ايضا متأخرا عنه فلا يلزم خروجه عن التعريف كما ذكره بعد التنزل عن المنع
الغير الموجه وقس عليه حال النوع والجنس والقضية والقياس وسائر موضوعات المنطق
نعم يبقى المناقشة فيما ذكروه في وجه التسمية انه لا دليل على ان العوارض الذهنية كلها
امور يصح الحكم الكلي بتوقفها في التعقل على تعقل معروضاتها ويندفع بالاستقراء
كما ذكرته من النظر في اصل الحواشي فقد ظهر في ذلك اندفاع الاوهام التي اوردها هذا القائل
ثم ان غرضي من نقل التعريفات كما اشرت عدم ورود ما اورده على الاستاد قدس سره
من ان يتوهم الاحتياج اليه في الواقع كما زعمه واما دفع الشبهة التي ذكرها هذا القائل
فلم يكن ملتفتا اليه على انها مندفعة باسرها كما عرفت ثم نقل المعترض عن بعض الافاضل
ان القوم اعتبروا في المعقولات الثانية امرين احدهما ان لا يكون الشيء معقولا في الدرجة الاولى
وهو المراد بالثانية والثاني ان لا يكون في الخارج ما يطابقه ولاحظوا في تعريفها اعتبار
هذين الامرين فاشاروا الى الاول بقولهم ما يعرض للمعقول الاولى في الذهن والى الثاني
بقولهم ولا يوجد في الخارج ما يطابقه اما دلالة الثاني فظ واما دلالة الاول فمبنية
على ان العوارض الذهنية يحتاج في التعقل الى تعقل معروضاتها الذهنية كما يحتاج العوارض
الخارجية في وجودها الخارجي الى وجود معروضاتها الخارجية اعترض عليه بان فيه نظرا
اذ لا نم ان العوارض العقلية يتوقف في التعقل على تعقل معروضاتها ووجودها في الذهن
ولم لا يجوز ان يعقل مجردة عن تعقل معروضاتها الذهنية غايته انها يتوقف في عروضها

على حصول معروضاتها في الذهن ولا يستلزم توقف تعقلها على تعقل معروضاتها
وانما يلزم ذلك لو توقف تعقل تلك العوارض على عروضها لمعروضاتها وهو ممنوع
فان المعلوم لنا بالبداهة ان المعروضات الذهنية اذا تحققت فربما يعرض لها العوارض واما
ان العوارض اذا تحققت في الذهن فيلزمها العروض والتوقف فلا نم ذلك فان قلت
العارض الخارجي يحتاج في وجوده الخارجي الى وجود معروضه كما هو جوابه فكذا العارض
الذهني يحتاج في عروضه الذهني الى وجود معروضه الذهني فلا فرق بينهما بديهة وخصوص
احد الوجودين لا مدخل له في احتياج العارض قلت الفرق بينهما ان معروض العوارض
الخارجي محل العرض ولذلك حكموا بان العرض يحتاج الى معروضه الذي هو موضوعه
ومحله بخلاف العوارض الذهنية اذا حصلت في التعقل فان محلها باعتبار هذا الحصول
هو العقل دون معروضاتها فيلزم الاحتياج في وجودها العقلي الى محلها الذي هو
العقل دون معروضاتها **اقول** العوارض الذهنية ما هي بسبب اضافات فلا شك
في انها يتوقف تعقلها على تعقل معروضاتها وما هي معتبرة اليها كما سبق من الكلي والجزئي
وغيرهما واما الوجود فان فسر بان يكون في الخارج او في الذهن او في احدهما فكذلك
هي من الضرب الموقوف تعقلها على تعقل اطرافها وان سلم ذلك وقيل انه لا يمكن تعقله الا مقيدا
بمهية من المهيات ولو اجمالا كما ذكره الاستاد قدس سره فكذلك وان منع ذلك
فيكفي المنع المجرد ثم لو لم يتم ذلك لم يكن من المعقولات الثانية ولا يلزم منه اختلال التعريف
فان من جعله من المعقولات الثانية بزعم رجع عنه ويعترف بانه ليس من المعقولات الثانية
بزعم انه لا يمكن تعقله الا مقيدا فاذا اتضح عليه فساد هذا الزعم رجع عنه ويعترف
بانه ليس من المعقولات الثانية وكذا الحال في نظائره كالشيئية وغيرها والحاصل
انه لا يلزم بمجرد هذا المنع فساد التعريف اذ حاصله منع صدق التعريف على بعض المعقولات
مع جعلهم اياه من المعقولات الثانية وقد علمت ان منع الجامعية والمانعية في التعريف غير موجه
وجعلهم اياه من المعقولات الثانية مبني على اعتقادهم عدم امكان تعقلها بدون تعقل المعروض
وهم يدعون البداهة في ذلك فما لم يثبت امكان تعقله بدون المعروض لم يثبت انه ليس من المعقولات
وبعد ثبوت ذلك لا يلزم فساد التعريف كما عرفت هذا واما ذكر في جواب السؤال
من الفرق انما يتجه اذا كان حكم القائل باحتياج تعقل العوارض الذهنية الى تعقل معروضاتها

مبنيا على القياس وليس في كلامه تصريح بذلك لجواز ان يكون الشيئية في مجرد
التوقف لا في انتفاء التوقف هو العروض بل يكون العروض مبنيا على انها
امانسب اضافات ولا شبهة في توقف تعقلها على تعقل طرفيها اعني المعروض
والمنسوب اليه واما غيرها لكن لا يمكن تعقلها بدون تعقل معروضاتها كما ذهبوا اليه
في الوجود والشيئية وادعوا البديهة في ذلك وعرض القائل توجيه كلامهم بما يوافق
ما ذهبوا اليه ولم يصرح بان الامر كذلك في الواقع بل ذكر ان هذا مبني على احتياج
العوارض الذهنية في التعقل الى تعقل معروضاتها وهذا صادق سواء تحقق
الاحتياج المذكور او لم يتحقق **قوله** فلا شيء مطلقا قيل قال بعض الفضلاء
هذا تفريع على مجموع قوله فليست متأصلة في الوجود لظهور ان عدم تأصل الشيئية لا يستلزم
عدم معقولية الشيء المطلق الاعلى تقدير ان يكون جزءا من مفهوم الشيء كالوجود من مفهوم
الموجود وهو انما يتحقق على تقدير الترادف بين الوجود والشيء وليس كذلك كما سبق
واما اذا كان التفريع على مجموع ذلك يكون حاصل المعنى ان الشيئية اذا كانت معدومة
وكانت من العوارض الذهنية للموجودات يكون مفهوم الشيء المطلق غير موجود ولا شك
في صحته لظهور ان الشيئية اذا كانت معدومة مع كونها من العوارض الذهنية يكون
معدومة بجميع اجزائها اذ العوارض الذهنية للشيء يكون عارضة له في الذهن بجميع اجزائه
فيكون معدومة بجميع اجزائها فيكون مفهوم الشيء الذي هو جزء من مفهوم الشيئية
معدوما وهذا التوجيه ليس بعيدا عن عبارة الحاشية والشرح وكذا عن عبارة المتن وفيه بحث
لبعد هذا التوجيه لفظا ومعنى اما بعده لفظا فظاهر سيما من متن الكتاب واما معنى فلوجوه
منها ان مفهوم الشيء المطلق يصدق ان يحمل ايجابا على الموجودات الخارجية بالمواطأة
حملا خارجيا كقولك زيد شيء في الخارج والحمل المذكور يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول
في الخارج على ما سيجيء فيكون مفهوم الشيء متحدا مع زيد في الخارج فكيف لا يكون موجودا فيه
وانه لما كانت الاشياء المخصوصة موجودة في الخارج قطعا فلو لم يكن الشيء المطلق موجودا
فيه لزم تحقق الخاص بدون العام هف فلا خفاء في ان المطلق موجود في الخارج وانما الكلام
في ان اتصافه بالعموم والاطلاق هل هو موجود في الذهن ام في الخارج ومنها انه
لا يلزم من انتفاء الشيئية في الخارج على تقدير ان يكون جزءا من مفهوم الشيء انتفاء الشيء

كما ان الوجود جزء تحليلي من مفهوم الموجود بناء على ان معنى المشتق امر مجمل لا ما ثبت له
المبدأ كما عرفت ولا يلزم من انتفاء الجزء التحليلي انتفاء الشيء الا ترى ان العمى
معدوم في الخارج موجود فيه ومنها ان غاية ما يلزم كون الشيئية عارضة في العقل
بجميع اجزائه ان يكون كل جزء منها موجودا في الذهن ولا ينافي ذلك ان يكون بعض
اجزائها موجودا في الخارج انه فلم لا يجوز ان يكون الشيء موجودا في الخارج ولم يكن
هناك جزء للشيئية فالصواب ان يقال قول المص فلا شيء مطلقا بالتفريع على قوله
والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فانه اطلق الشيئية على الشيء على التسامح
المعهود عندهم واشار بالتفريع المذكور الى انه ليس ماهية لشيء من افراده كما فصلناه
اذ المعقول الثاني يلزم ان يكون كذلك وهو بمنزلة ما ذكره بهمنيار فيما نقلناه من قوله فليس
في الموجودات موجود هو شيء وحيكون ملايما لقوله بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات
غاية الملائمة كما لا يخفى **اقول** لا نم بعده لفظا لا سيما من لفظ المتن اذ عبارة المتن هكذا والشيئية
من المعقولات الثانية وهو ليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ولا ريبة في صحة تفريع عدم
تأصل المطلق في الوجود على الموجود ولما كان كونه من المعقولات الثانية وكونه عارضا
للموجودات المتأصلة في العقل واخذا بما قال ساغ التعبير عنه بلا ولا بما لتبع على ان كلام
القائل في توجيه عبارة الشارح والمفرع في عبارته متأخر عن مجموع قوله وليست الشيئية متأصلة
في الوجود بل هي عارضة للموجودات المتأصلة في العقل ولا نم انه بعيد معنى اذ لا نم ان الشيء
المطلق يحمل على الموجودات الخارجية حملا خارجيا لجواز ان يكون ذهنيا كما حققه
الاستاد قدس سره في حمل الوجود الخارجي على موضوعاته وقولك زيد شيء في الخارج
كقولك زيد موجود في الخارج بناء على ان الخارج ظرف الاتحاد وذلك بين للطلبة مشهور
وفي تصانيف الاستاد قدس سره مذكور ولئن سلمنا صدق الحمل الخارجي فلا يلزم منه
وجود مفهوم المحمول بالذات فان الاعمى محمول على زيد الموجود في الخارج حملا خارجيا
مع ان طبيعة الاعمى ومفهومه ليس موجودا خارجيا بالذات بل بالعرض فان معنى الحمل المطلق
الاتحاد الشامل لاتحاد الذاتيات مع ذاته لها واتحاد العرض بمعروضها واتحاد معروضي
عارض واحد واتحاد عارضي معروض واحد في الاتحاد الذاتي يستلزم وجود احد المتحدين
وجود الآخر حقيقة دون سائر انحاء الاتحاد اذ لا يلزم من اتحاد المعروضين في العارض

مجموع ما سبق

ان يكون وجود احدهما مستلزما لوجود الاخر حقيقة نعم اذا وجد احدهما يوصف
الاخر بالوجود بمعنى انه هو متحد معه بوجه ما موجود وليس ذلك وجودا له بالحقيقة
وقوله وايضا لو توهم فاسد اذ لا يلزم من تحقق الخاص بنحو من الوجود تحقق العام
بذلك الوجود اصالة كما لا يلزم من تحقق الانسان مثلا في الذهن تحقق جميع الامور الصادقة
عليه بالحقيقة كالممكن والشيء والموجود وغيرها من المفهومات الغير المتناهية نعم يمكن ان يوصف
تلك الامور بالوجود بناء على انها متحدة بنحو من الاتحاد مع الانسان الموجود حقيقة
في الذهن وذلك نعاف عرضي قوله فلا خفاء في ان المطلق موجود في الخارج وهم
على وهم وقوله انما الكلام في ان اتصافه بالعموم والاطلاق هل هو في الذهن ام في الخارج
وهم على وهم على وهم اذ لا كلام لعاقل في ان الاتصاف بالعموم والاطلاق انما هو
في الذهن ثم لا يخفى انه لا فرق بين المجمل والمفصل الا في نحو العلم فاذا كان المفصل مركبا
من المعدوم في الخارج والموجود كان مجمله غير موجود في الخارج البته بديهة فلا يجديه كونه
جزءا تحليليا ولازم ان طبيعة الاعمى موجودة في الخارج كما هي بل هي شبهة من باب اشتباه
المفهوم بما صدق عليه فان الموجود في الخارج حقيقة هو ما صدق عليه الاعمى لا طبيعته
ولا شبهة في ان المركب اذا كان جميع اجزائه عارضا ذهنيا يكون كل جزء منها عارضا
ذهنيا فلا يكون جزء منه موجودا في الخارج ضرورة ان الامر الخارجي لا يعرض الامر الذهني
لا يقال يجوز ان يكون الامر الخارجي عارضا للامر الذهني باعتبار وجوده في الذهن
دون الخارج لانا نقول الاتصاف بالامر الخارجي يستلزم وجود ذلك الامر الخارجي
في الموصوف بحسب وجود ذلك الامر في الخارج فانا نعلم قطعا انه لا يمكن ان يتصف
الامر الذهني بالسواد مثلا كما قرره الشارح وفصلناه هناك فاذا كان جزء من العارض
الذهني موجودا في الخارج وقد فرض انه عارض لجميع اجزائه لزم اتصاف الموجود الذهني
بالموجود في الخارج هف وما جعله صوابا يتضمن الاعتراف بان الشيء المطلق ليس موجودا
في الخارج مع انه صادق على الموجود الخارجي ومحمول عليه حملا خارجيا فيلزم ان يكون
مبدأوه موجودا في الخارج على ما اعترف به كما صرح به في الحاشية السابقة فكيف يصح
التفريع **قوله** سواء كانت معقولات اولى او ذكرت في الحواشي انه اذا قيل بوجود
الماهية من حيث هي هي في الخارج كما هو مذهب القدماء وهو الفهم المص كما يشعر تصريحه به

فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان طبائع الاجناس والفصول والانواع
في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على هذا التقدير واما المعقولات الثانية فليست موجودة
في الخارج فان الموجودات الخارجية بحسب وجودها في الخارج عين مصداق المعقولات
الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات
وحينئذ يظهر وجه التفريع واما تخصيص الشارح بالتعرض له من بين سائر المعقولات
الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس الاجناس
وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد ذلك الوهم ونقل في حواشي بعض الكتب ان بعضا
توهم ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء او غيره
اما اولا فلان الشارح اعترف موافقا للقدماء كالمص في ان الماهيات من حيث هي هي موجودة في الخارج
كما صرح بذلك في شرح ان زيادة الوجود في التصور بقوله والماهية من حيث هي هي موجودة
في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية اعتبارية
لها في العقل فلم يرد بقوله ههنا ان طبائع الكليات مطلقا ليست موجودة في الخارج
ان الماهية من حيث هي هي ليست في الخارج ليتوجه عليه ان الحكم لا يعم المعقولات الاولى بل اراد
الطبائع الكلية حال اتصافها بالكلية ليست موجودة في الخارج كما هو المتبادر من عبارته
وحينئذ يعم الحكم المعقولات الاولى والثانية جميعا واما ثانيا فلان كثيرا من المعقولات الثانية
موجودة في الخارج متحدا مع الموجود فيه كالشيء والجزئي والذات والعلة والمعلول
ونظائرها فلا نم انها ليست موجودة في الخارج ولا يلزم من كونها موجودة في الخارج
ان يكون عارضة فيه لانها هناك متحدة مع المعروض فكذلك لا يكون عارضة فيه ولا يجب
ان يكون عدم عروضها في الخارج بواسطة انعدامها فيه كما في بعض اخر من المعقولات الثانية
واما ثالثا فلانه قد جعل قول المص فلا شيء مطلقا ثابت اشارة الى رد جنسية الشيء كما توهم
بعضهم وذلك غير مستقيم لان الحيوان المطلق ليس ثابت ومع ذلك جنس وكذا سائر
الاجناس فكيف يرد بها جنسية الشيء **اقول** اما الاول فلان المراد بالماهية
من حيث هي هي ههنا هو الطبيعة التي هي معروض الكلية في العقل لا بشرط الكلية فان النزاع
انما هو في وجود الكلي الطبيعي بهذا المعنى كما لا يخفى على من اتقن هذا الموضع من شرح المطالع
وغيره ومن البين ان المتأخرين ومنهم الشارح لا يقولون بوجود الكلي الطبيعي بهذا المعنى كما صرح

ههنا بل لا يقولون بوجود امر وراء الشخص اصلا حتى قال قائلهم الحق وجود الكلي الطبيعي
بمعنى وجود افراده وما استدل به على موافقة الشيخ للقدماء في ذلك لا يدل عليه اصلا
لان المراد بالمهية من حيث هي في ذلك المقام هو المهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم
ولا يلزم من ذلك وجود الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور اذ الغرض ههنا دفع شبهة تورد
على عروض الوجود للمهية وبيان انه اذا كان عروضه للمهية بشرط الوجود كان تحصيل الحاصل
او بشرط العدم ولا يلزم من ذلك وجود امر وراء الشخص كيف ونسبة ذلك الى وجود الكلي
الطبيعي وعدمه على السواء بل مقتضى مذهب الشارح والمتأخرين ان يكون المراد ههنا
المهية من حيث هي الشخص لا بشرط العدم ولا بشرط الوجود كما يظهر من ملاحظة المقصود ولئن
سلمنا ان الشيخ موافق للقدماء في ذلك فليس في الحاشية ما يدل على عدم موافقته اصلا
اذ الغرض توجيه كلام المص ولا مدخل لموافقة الشارح في حمل كلام المص على ما ذكر فعلى تقدير
موافقته يكون عدم ذكره لانه لا مدخل له في الغرض كيف وتخصيص الشيء بالذكر لا يقتضي نفي
الحكم عما سواه كما اشتهر في الاصول وكذا الثاني فانا لا نم ان شيئا من المعقولات الثانية
موجود في الخارج فانا عرفنا المعقولات الثانية بما لا صدق له على الموجودات الخارجية
فما هو من الموجودات الخارجية خارج عن تعريفنا ومنع عدم وجودها في الخارج غير موجه
ولا يسمع كما لا يخفى وكذا الثالث لانه لما مهد ان طبايع الاجناس والفصول الموجودة في
الخارجية موجودة في الخارج كما هو مذهب القدماء والمص ولم يكن الشيء المطلق موجودا
لم يكن جنسا لشيء من الموجودات الخارجية كما توهم بعضهم ونسبة ذلك الى عدم الاستقامة
يدل على عدم الاستقامة لان الحيوان المطلق موجود لا من حيث انه مطلق بل من حيث الطبيعة
كما هو مذهب المحققين القائلين بوجود الكلي الطبيعي في الخارج بالمعنى المذكور **قوله**
وكل ما هو متميز في الخارج فهو متحقق قيل قال بعض الفضلاء لو توقف التميز الخارجي على وجود المتميز في الخارج
يلزم ان يكون الصفات العدمية الثابتة للموصوفات في الخارج كالعمى ونحوه متميزة عن موصوفها
في الخارج لان الاتصاف الخارجي بدون تميز الصفة عن الموصوف في الخارج غير معقول
وفيه بحث لانه ان اراد ثبوت الصفات العدمية للموجودات من الموصوفات في الخارج عدم
ثبوت ملكات تلك الصفات لها فيه حتى يكون ثبوت العمى مثلا عبارة عن عدم ثبوت البصر فلذلك
لا يستدعي تميز الصفة عن الموصوف في الخارج اذ لا يقتضي وجود ما فيه فان المستدعي عدم

الملكات في الخارج وان اراد به قيام الصفة العدمية في الخارج بالموصوف حتى يكون
بينهما نسبة في الخارج فثبوتها ممنوع والسند ظاهر على ان تحقق التميز بدون المتميز محال بالضرورة
وكل ما ذكر في اثباته غير مسموع **اقول** حاصل هذا الجواب ان ثبوت العدميات للموضوعات
عبارة عن عدم ثبوت الملكات وذلك لا يقتضي ثبوت الموصوف والصفة وتميزهما حين
بقائه اذ لو كان كذلك لم يكن بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة فرق في اقتضاء
وجود الموضوع وذلك باطل بل الوجه في الجواب ان يقال ان ثبوت الصفات العدمية
للموضوعات في الخارج مثلا عبارة عن كون تلك الموضوعات بحيث يصح انتزاع تلك الصفات
عنها وذلك لا يقتضي وجود تلك الموصوفات في الخارج ولا تميزها فيه واما استلزام
الاتصاف في الخارج وجود الموصوف فيه لان ظرفية الخارج للاتصاف عبارة عن كون الوجود
الخارجي للموصوف مصداقا للحكم بالاتصاف وذلك انما يتحقق اذا كان الموصوف موجودا
في الخارج وينضم اليه الصفة التي هي مبدأ المحمول بطريق قيامها به كما في حمل الاسود على الجسم
او كان الموصوف بحسب ذلك الوجود بحيث يصح انتزاع تلك الصفة عنه وعلى هذا لو كان
يلزم وجود الموصوف في الخارج وقس عليه حال الاتصاف الذهني وتفصيل ذلك يطلب
من مواضع اخر من تعليقاتنا اذا علمت ذلك علمت ان ما ادعاه المورد من ان الاتصاف
الخارجي بدون تميز الصفة عن الموصوف في الخارج غير مسلم **قوله** مردود بان الآن
بالعكس قيل انما يرد ذلك لو اراد صاحب المواقف ان ذلك فرع الخلاف في الوجود
الذهني مطلقا اما اذا اراد انه فرع الخلاف في الوجود الذهني للمعدومات بمعنى ان
تصورها هل يقتضي حصولها انفسها في الذهن حتى اذا تصور العنقاء كان ما في الذهن
حينئذ عنقاء واذا تصور النقيضان المجتمعان كان ما في الذهن نقيضين مجتمعين ام لا
فليس بوارد لان الفلاسفة وان كانوا قائلين بالوجود الذهني لكنهم لم يقولوا بان كل ما
يحصل في الذهن من شيء فهو في الوجود الذهني عين ذلك الشيء بل صرحوا بان ما يحصل
من اللاشيء في الذهن شيء وما حصل من المعدوم المطلق فيه موجود فلم يتفرع على ما ذهبوا
اليه من الوجود الذهني ان الامتياز العقلي للمعدوم بواسطة كونه موجودا اذ معلومية الشيء لا تستلزم
ان يكون ما في الذهن منه ذلك الشيء في الوجود الذهني ولذلك ذهب الفلاسفة مع كونهم
قائلين بالوجود الذهني الى ان الاعدام قد تكون متمايزة بل تتفرع على ذلك ان تكون

للمعدومات وجود في الذهن بانفسها فينبغي ان يحمل الوجود الذهني في عبارة
صاحب المواقف على وجود المعدومات بانفسها ليستقيم كلامه ولم يتوجه عليه ما اورده
اليه اقول انه خبير بان دليل الوجود الذهني انما يفيد وجود الاشياء بانفسها في الذهن
وقوله لم يقولوا بان كل ما يحصل في الذهن من شيء فهو عين ذلك الشيء لا يتوقف المطلوب
عليه فانهم ذهبوا الى ان الحاصل في الذهن هو نفس الماهية كما هو مقتضى البرهان لا امر
آخر وذلك يقتضي ان يكون ماهية من ماهيات المعدومات حاصلة في الذهن لاسيما الاعدام
التي هي بديهية التصور فانها حاصلة في الاذهان بانفسها والا لم تكن بديهية بالكنه وحينئذ
يكون امتياز المعدومات عندهم من حيث كونها موجودة في الذهن ولا يحتاج في ذلك الى
كل ما يحصل منه في الذهن عين ذلك الشيء وما توهمه من انه اذا تصورنا العنقاء لم يكن
ما في الذهن عنقاء واذا تصورنا النقيضين المجتمعين لم يكن ما في الذهن نقيضين مجتمعين
سفسطة ظاهرة فانا اذا تصورنا حيوانا له ثمانون رأسا مثلا وجناحين الى غير ذلك
من الصفات وسميناه بالعنقاء لكون الحاصل في الذهن هو نفس ذلك المفهوم وكذا
الحاصل في الذهن من تصور النقيضين المجتمعين هو نفس ذلك المفهوم من غير ريبة والمستحيل انما هو
صدق النقيضين في نفس الامر ولا يلزم من تصور النقيضين المجتمعين صدق النقيضين
في نفس الامر انه لا يتعلق بالتصور صدق ولا كذب كما لا يخفى على من له دربة ما واما اذا
مفهوم الشيء اي كان ما هو نفس ذلك المفهوم ويصدق عليه انه لا شيء بالصدق الذاتي
الاولي وان صدق عليه الشيء بالصدق العرضي لكونه موجودا في الذهن ولا تناقض بينهما
لاختلاف النسبة كما ان مفهوم الجزئي الحاصل في الذهن جزئي بمعنى انه نفس ذلك المفهوم
وان كليا بمعنى انه معروض للكلية ولا تناقض بينهما لما اشرنا اليه من اختلاف
النسبة وكذا الحال في تصور مفهوم المجهول المطلق ونظائره ثم تبين ان ما ذكره من الامثلة
غير موجود في الذهن بانفسها فماذا يصنع بالاعدام البديهية التصور فان الحاصل منها
في الذهن هو كنهها لا محالة لكونها بديهية بالكنه فلو كان الحاصل في الذهن غيرها لم يكن
كنهها بديهيا قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام ذكرت في الحواشي ان هذا
القائل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع عليه الخلاف في تمايز
المعدومات ومن جملتها الاعدام فهو اجرى فيها لقيل ان ذلك التمايز لكونها موجودة في

الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومة
والمخلص انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام مذهبا مستقلا بل جعله من جزئيات
الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره نعم يرد عليه ان هذا القائل وان كان
مصيبا في انه لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك لكنه ليس مصيبا في حسبان
جريان الدليل المذكور في تمايز الاعدام وقوله لم يكن تلك الاعدام متمايزة
لخروجها عن كونها معدومة وليس خلفا فان كون الشيء عدما لا يستلزم كونه معدوما
كما ذكره اليه قوله هذا القائل وان كان مصيبا في تصويب عدم تفريع الخلاف
على ذلك لكنه ليس مصيبا في حسبان عدم جريان الدليل المذكور في تمايز الاعدام
وقوله فان كون الشيء عدما لا يستلزم كونه معدوما لا يجديه نفعا اذ لا يقدح في ذلك
جريان الدليل كما يظهر من التقرير المذكور في الحواشي فان الاعدام ان لم تكن موجودة
كان التمايز فيها تمايزا في المعدومات وان كانت موجودة كان تمايزها تمايز الموجودات
لا في المعدومات وذلك بين لا سترة به ثم قيل قال بعض الفضلاء لا يقال
ما ذكره ذلك الفاضل لا يجري في تمايز الاعدام انه لا يمكن ان يقال ان كان ذلك
التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة
في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات لانا نقول
لا شك عاقل في ان العدم المطلق بحسب نفس الامر من حيث انه عدم مطلق له عدمية
المعدومية المطلقة بحسبها والا لجاز ان يتصف المعدوم المطلق الذي هو موصوف بحسب نفس الامر
معدوم مطلق بالوجود الخارجي او الذهني فلا يكون معدوما مطلقا اذ ثبوت الصفة
سواء كان ذهنيا او خارجيا يستلزم ثبوت موصوفها وما في اللازم ينافي الملزوم
والوجود الذهني ينافي المعدومية المطلقة بحسب نفس الامر فيخرج الاعدام بسبب الوجود
الذهني عن كونها اعداما وفيه بحث اذ لا نم ان العدم مطلق معدومية المعدوم قوله والا لجاز
ان يتصف المعدوم المطلق الذي هو موصوف بالوجود قلنا لا نم ان المعدوم موصوف
فان معنى هذا على ما اشتهر في اللغة من ان معنى المشتق ما قام به مبدأ الاشتقاق وعرف
انه ليس كذلك بل معناه امر مجمل فكما ان الموجود ليس له موصوفا بالوجود كما عرفت
من امتناع عروض الوجود له في نفس الامر كذلك يجوز ان لا يكون المعدوم موصوفا

بالعدم لابد لنفى ذلك من دليل **اقول** ما نقله المعترض من ان العدم المطلق
يلزمه المعدومية المطلقة مما لا نسلم بطلانه فان العدم المطلق متصور فيكون له وجود
في الذهن وما استدل به من انه لو كان له وجود لجاز ان يتصف موصوفه بالوجود ثم
فانما يلزم ذلك لو كان وجوده في الذهن مستلزما لاتصاف موصوفه في نفس الامر
وليس كذلك بل قد توجد الصفات في الذهن بدون اتصاف موصوفاتها
بها في الذهن بل بدون موصوفاتها واما ما ذكره المعترض من ان معنى ذلك قيام
مبداء الاشتقاق فمحل نظر وكون معنى المشتق امرا مجملا لا يصلح سندا للمنع اذ لا فرق
بين المجمل والمفصل الا في الملاحظة فلو اقتضى صدق المفصل وجود الموصوف لاقتضى
صدق المجمل ذلك ايضا ثم قيل والغرض عن هذا ونصل الى ما في المتن فنقول لا يختلجن
في وهمك ان الاعدام اذا كانت متمايزة بان كانت بعضها علة وبعضها معلولا
مثلا كانت متصفة بالصفات الثبوتية في نفس الامر وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له فيكون موجودة مع انها قد تكون مترتبة الى غير النهاية لا معنى اتصافها
بالصفات ان عدم العلة مثلا حيث يكون عدم العلة في المرتبة التي هو عدم العلة
فيها يكون علة لعدم وكذلك معلولية عدم المعلول بل اتصاف الموضوعات بالمحمولات في سائر
القضايا من هذا القبيل فان كان للموضوع من حيث هو موضوع وفي المرتبة التي جعل موضوعا
فيها وجود في نفس الامر كان متصفا بالمحمول فيها كقولك الانسان حيوان وقابل
لصنعة الكتابة فيها وان لم يكن للموضوع من حيث هو موضوع وفي المرتبة التي جعل موضوعا
فيها وجود لم يكن ثبوت المحمول في نفس الامر كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما
فانه لما لم يكن لاجتماع النقيضين تحقق في نفس الامر لم يكن متصفا باستلزام احدهما
فيها ومن ثمة قال الشيخ في بعض تصانيفه واظن انه الحكمة العلائية ان مسائل العلوم بمنزلة
القياسات الاستثنائية والمقدمات الاستثنائية في العلم الاعلى فاذا قال المهندس
زوايا المثلث مساوية لقائمتين لكان المراد ان المثلث اذا كان موجودا كان زواياه مساوية
لقائمتين ويعلم من العلم الاعلى انه موجود فتبين حينئذ انها مساوية لقائمتين في الواقع واذا كان
كذلك لا يلزم من علية عدم العلة لعدم المعلول ان يكون لها صفة في نفس الامر الا اذا
وقعت في نفس الامر متحققين فيها وحققتها فيها ليس بثابت فلم يلزم اتصافها بالعلية

والمعلولية في نفس الامر **اقول** ما ذكره من ان الحكم في جملة القضايا بثبوت
المحمول للموضوع على تقدير وجود الموضوع فاذا لم يكن الموضوع موجودا لم يصدق
الحكم عليه بالمحمول على البت بل على التقدير كما صرح به يستلزم ان لا يكون الحكم
بكون عدم العلة وعدم المعلول مثلا معلوم الله تعالى صادقا لما صرح به من عدم تحقق
عدم العلة وعدم المعلول في نفس الامر تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ما نقله
عن بعض تصانيف الشيخ مذكور في الشفاء ولا منه ان يكون جميع القضايا كذلك فان غرض
الشيخ ان بيان كون هلية الموضوع من المبادي التصديقية للعلوم فان الاحكام المثبتة
في المسائل انما تثبت له بعد اثبات وجوده ولا يلزم منه ان يكون جميع القضايا كذلك
كيف والحكم بالوجود على موضوعاتها لا يتوقف على ثبوت وجودها والا لدار او تسلسل
فان قلت فما المخلص عن الشبهة التي اوردها هذا المورد قلت لما علم ان الوجود في نفس الامر
اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه تلاشى عندك هذه الشبهة فان تلك الاعدام
موجودة في القوى العالية بطريق الاجمال ولا تعدد ولا ترتب في وجودها هناك
فلا يجري التطبيق فيه **قوله** لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم ح قيل هذا انما يتم
لو كان العدم صفة قائمة بالمعدوم وهو غير مسلم لما مر انفا **اقول** من البين انه على تقدير
وجوده في الخارج لا يكون الا صفة قائمة بموصوفه فان الاتصاف بالصفة الموجودة
في الخارج لا يتحقق الا اذا قامت الصفة بالموصوف وذلك ظاهر لا يستتر به ولا يكاد
غير ملتفت اليه **قوله** وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم
بل غيره مسلم اذ يرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود له ولا خفاء في ان عدم العروض
ليس بعروض فرد من العدم كيف ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا
لافراد غير متناهية من اعدام ما لا يكون عارضا له من الامور الغير المتناهية ومن البين
انه ليس كذلك **اقول** لا نم ان يرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود كيف
وعدم عروض الوجود في قوة السالبة وعروض العدم في قوة المعدولة وصدق الثاني
يستلزم وجود الموضوع دون الاول ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا
لافراد غير متناهية من الاعدام قلنا ان اردت انه يكون متصفا بها اشتقاقا
بحيث يكون الحكم باتحاده مع المشتق منه صادقا فهو كذلك فان كل شيء يصدق عليه

اي ليس من اغياره فلم قلتم انه ليس كذلك وان اردت انه يلزم ان يتحقق
تلك العوارض في الخارج فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر وان اردت انه يلزم
تحقق تلك العوارض في نفس الامر فبطلان التالي ممنوع لجواز ان يكون موجودة
في بعض من بعض القوى العالية بطريق الاجمال من غير ترتب في تلك الوجود وكما
وان اردت معنى اخر فعليك البيان لننظر في لزومه لهذا المقدم وبطلانه **قوله**
ولا شك ان اتصاف امر ما هو جزئي للمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم
ذكرت في الحواشي انه قد صرح الشيخ في منطق الشفاء مثل ما حققه الشارح مع ظهوره
فانه بعد ما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العرض
محمولا على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم
قال فاما نحن فنقول ان الاول يكون على كل حال موجودا في الثالث فانه اذا كان
فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تقال على اللون قولا كليا ويوصف بها
اللون وصفا عاما والا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون ولو كان الشخص
ليس لونا لم يكن حمل اللون على البياض كليا بل اي شيء وجد فيه عرض من الاعراض
وجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا **اقول** قد نقل
المعترض هذا الكلام ولم يتعرض لجرحه بالقاعدة المستمرة ولا ادري هل نسي ذلك
ام تعمد ذلك ليظن انه مقيد بالاتصاف ام اسقط ان يتبع غلطا **قوله** ثم ان هذا
العدم الى العدم الخ ذكرت في الحواشي ان اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي ههنا
بل يجب ان يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بتعليلين مختلفين
وقد يقال ان العارض للعدم وهو حصة من العدم بخصوصها يخص العارض بالمعروض
وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل له هو العدم الذي
يخصصه بالعدم سابق على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم
ومعروضه موجود فالمعنيان متغايران قطعا فان قلت معروض عدم العدم
ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم تحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به كان موجودا
ومعدوما قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه شيء والمعدوم بهذا
المعنى لا يقابل الموجود وانما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود وهذا غير حاسم

لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان عدم العدم الذي يخصصه بالعدم سابق على العروض
عدم مقيد بقيد فيكون نوعا منه ولا يجتمع مع العدم في موضوع واحد فيكون
مقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد
مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فا[لمنظور اليه]
في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم
وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار وهذا كما يقال في نظائره مثلا في معالجة
نفسه انه من حيث انه يعالج غيره من حيث انه يستعلج فان المؤثر هناك هو النفس
من حيث لها ملكة المعالجة والمتاثر هي من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار
وكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حضر عنده مجرد عالم ومن حيث
انه مجرد حضر عند مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار وهذا
تحقيق ما ذكره انه فاحسن تدبره لئلا تتوهم ان الحيثية تعليلية **اقول** هذا ما ذكرته
وقد اسقط عنه المعترض اولا ولا وهو غير حاسم لمادة الشبهة ح واعترض عليه
اما اولا فلانا لا نسلم ان العارض للعدم هو حصة منه وانما يكون كذلك لو لم يكن مرجع
عروض العدم الى عدم عروض الوجود واما اذا كان كذلك فلا يكون العارض ح
فردا كما مر انفا سلمنا ان العارض للعدم هو حصة من العدم وتلك الحصة ليست مقابلة
للعدم ونوع منه لكن ما كان الكلام في ذلك بل كان في عدم العدم الذي قد ادعى
ان تخصصه بالعدم سابق على العروض فانه مقابل للعدم ونوع منه ولا يلزم من كون
هذه الحصة غير مقابل للعدم ان يكون عدم العدم غير مقابل له ولا من كونها نوع العدم
ان لا يكون عدم العدم نوعا منه فكيف يندفع الاشكال بذلك واما ثانيا فلانا
ان تخصص العدم بالعدم سابق على عروضه له حتى يصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم
عدم العدم بل تخصصه بالعدم يتفرع على عروضه له واضافته اليه كما ان تخصص العدم
بالسواد يتفرع على عروض العدم له واضافته اليه لا ان العدم يخصص بالسواد اولا
ثم يعرض له فالاولى ان يقال اختلاف موضوع التقابل والنوعية ههنا بان موضوع
التقابل هو مسمى لفظ عدم العدم وهو لا عدم لانه عدم فلا يكون من انواع العدم
وموضوع النوعية نفس مفهوم عدم العدم وهو لا عدم ما يحصل من مسماه في الذهن

ثم المسمى قد يتناول ما يحصل منه في الذهن كالمفهوم فان ما يحصل منه في الذهن مفهوم
وحينئذ يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى عليه حقيقة وقد لا يتناوله كاللامفهوم
فان ما يحصل منه في الذهن مفهوم اللامفهوم وح يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى عليه
على سبيل التوسع كما يطلق على نفس اللفظ كذلك وما نحن فيه من هذا القبيل فان ما يحصل
من عدم العدم في الذهن عدم مضاف الى عدم لا انه لا عدم فيكون اطلاق لفظ
عدم العدم عليه على سبيل التوسع واطلاقه على موضوع التقابل هو مسماه على سبيل الحقيقة
فلا محالة يختلفان نظير ذلك اللامفهوم فان مسماه مقابل للمفهوم ونفس مفهومه نقيض
نحته وكذا اللاشئ **اقول** اما ما ذكره على الجواب الاول وان كان فيه من التشويش
ما لا يخفى على الناظر فلا يتعرض له فانا ذكرنا ان هذا الجواب غير حاسم وعدلنا الى ما هو
الحق فيترك ما فيه احالة الى الناظر واما ما ذكره في الجواب وسماه اولى فغير مستقيم
اما اولا فلانا لا نم ان مسمى لفظ عدم العدم ليس عدما والسند ظاهر ولا نم
ان بين مسمى لفظ عدم العدم ومفهومه فرقا ولا نم ان اطلاق اللفظ الموضوع
على مسماه قد يكون مجازا وكيف يتوهم عاقل ان اطلاق اللفظ الموضوع على مسماه
الموضوع له مجاز ولا نم ان اللامفهوم لا يصدق على نفسه حتى يكون اطلاق اللفظ
عليه مجازا بل كل معنى من المعاني يصدق على نفسه بالحمل الذاتي الاولي فان سلب
الشئ عن نفسه محال نعم قد لا يصدق على نفسه بالحمل العرضي كما عرفت مرارا
مثل مفهوم الجزئي فانه يصدق على نفسه بالحمل الذاتي وان كان مسلوبا عنه بالحمل العرضي
ولا تناقض بين ذلك الايجاب وهذا السلب وكذلك اللامفهوم يصدق على نفسه
فان اللامفهوم وان كان معروضا للمفهوم ومصداقا له بالصدق العرضي لا ينسلخ عنه نفسه
حتى لا يكون في نفسه لا مفهوما فان البديهة الفطرية شاهدة بان العوارض لا تبدل
طبيعة وانكار ذلك مكابرة غير ملتفت اليها ولا نم ان عدم العدم ليس لا عدما فان العدم
المضاف الى الشئ غير ذلك الشئ والسواد المضاف الى مفهوم غيره وكونه عدما لا يستلزم
ان يكون غير العدم المضاف اليه كما ان وجود الوجود المضاف وان كان وجودا
غير الوجود
ولا نم ان اطلاق لفظ العدم عليه توسع ثم ههنا المعنى الحاصل في الذهن او ما صدق عليه
سواء كان اطلاق لفظ عدم العدم عليه حقيقة او مجازا فهو عدم مضاف الى عدم كما اعترف

فيكون عدما مقيدا اخص من حيث انه عدم مقيد يكون نوعا من العدم المطلق ومن حيث
لا يصدق شئ من العدم وعدم العدم معا مقابل له فكيف يندفع الشبهة بما ذكره
ثم ما ذكره من اطلاق اللفظ على نفسه توسع غير مسلم فانه قد ذهب بعض افاضل المتاخرين
قدس سره الى ان كل لفظ موضوع عام لنفسه وعلى هذا فلا يكون اطلاقه عليه توسعا
وذهب الاستاد قدس سره الى نفيه متمسكا بان الالفاظ المهملة والمستعملة متساوية
الاقدام في هذا الاطلاق فلو جعل دلالتها على انفسها بحسب الوضع لم يتحقق مهمل
لجريان الوضع في جميعها فلم يصح ان يقال جسق مهمل ويمكن ان يجاب عن ذلك بان المهمل
لا يكون موضوعا لغير نفسه ومنع بعض الفضلاء عدم الفرق بين الالفاظ في ذلك
فان الواضع لما وضع بعض الالفاظ فقد حكم بان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى مثلا
او اسمى رجل زيد فقد حكم بان لفظ زيد موضوع لهذه الذات المشخصة وذلك متضمن
لاطلاق لفظ زيد على نفس اللفظ متضمن بالوضع بخلاف المهملات فان الواضع
لم يلتفت اليها فلم يلزم اطلاق تلك الالفاظ على انفسها وفيه تكلف لان ذكر الالفاظ
وارادة انفسها لا يحتاج الى وضع واضع اصلا ولا فرق في ذلك بين الموضوع
وغيره كما لا يخفى بل الظاهر ان ذلك من قبيل احضار الشئ بذاته لا بالدلالة وبهذا
يندفع ما ذكره في جواب الاستاد اذ المهمد هذا الظاهر انه ليس في ذكر الالفاظ
وارادة انفسها توسع وتجوز اصلا سواء قلنا بالوضع كما نقل عن بعض الفضلاء
او بنفيه كما هو التحقيق بل لا اطلاق ههنا كما عرفت ثم ان هذا المعترض نقل قولي في الحق
واعترض عليه بان الاشكال المذكور انما هو في نوع من انواع المعدوم وهو عدم العدم
ولا يلزم من كون عدم العدم المقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد غير مقابل للعدم
ان لا يكون عدم العدم غير مقابل له ولا من كون الاول نوعا منه ان لا يكون الثاني
نوعا منه فالاشكال باق بحاله **اقول** منشأ الشبهة عدم فهم الجواب فان
حاصله ان عدم العدم مقابل للعدم من حيثية ونوع له من حيثية اخرى فالتقابل والنوعية
يصدقان في مفهوم واحد ذاتا باعتبارين مختلفين فيرتفع الاشكال لان اجتماعهما
وان كان في مفهوم لكن من حيثيتين فلا تنافي بينهما كما في النظائر المذكورة **قوله**
اي في نفس الامر فيما كان ما في نفس الامر اعم من ان يكون في الخارج او يكون

في الذهن بلا اعتبار فرض فارض غير واقع وذهب اليه الى ان اتصاف عدم العلة بالعلية
المذكورة ليس في الخارج فقط الخارج بنفس الامر ليفيد ان العلية المذكورة ليست
واقعة في الخارج بل هي واقعة في القسم الآخر من نفس الامر وانما يستقيم ذلك لو علم
علية عدم المعلول لعدم العلة واقعة في هذا القسم من نفس الامر انه لكنها واقعة فيه
اذ حصول عدم المعلول في الذهن بحصول عدم العلة في الواقع بحسب الاعتبار
لا بحسب اعتبار الذهن وفرض غير واقع فاذن يكون محصل قول المص وعدم المعلول
ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان جاز في الذهن ان عدم المعلول ليس علة لعدم
العلة في الخارج وان جاز ان يكون علة له في نفس الامر الذهني وعدم استقامته ظاهر
فالاولى ان يترك قول المص في الخارج على ظاهره ويقال كما ان الخارج يقع ظرفا
للوجود يقع ظرفا للعدم ولا تحجر في ان يكون انعدام امر في الخارج علة لانعدام امر آخر
فيه اذ مرجع العلية الى حقيقة ما كما حقق في موضعه ولا محذور في كون احد المعدومين
احق بالانعدام من الآخر ولا يلزم من ذلك وجود شيء منهما فكما ان العلة احق من المعلول
بالوجود في الخارج كذلك عدم العلة احق بالانعدام من عدم المعلول فيه وحينئذ كان
قوله في الذهن مقابلا للخارج ويستقيم كلامه وفرق بينهما بان علية عدم العلة لعدم المعلول
بحسب ذاته وعلية عدم المعلول لعدم العلة ناشئة من خصوص الوجود الذهني اقول
على ما اختاره من الوجه يكون معنى كلام المص ان عدم المعلول ليس علة للعدم الخارجي
للعلة وان جاز كونه علة للعدم الذهني له ولا يشمل الحكم عدم المعلولات التي يتصف الاشياء
بها في نفس الامر وان لم يوجد في الخارج كعدم الاستقامة والاجتماع بالنسبة الى عدم
عللها ومن البين انه لا وجه لهذا التخصيص فانه كما ان عدم المعلول في الخارج ليس علة
لعدم العلة فيه ووجوده في الذهن علة لوجودها فيه كذلك عدم الاستقامة والاجتماع
في الخط المعين بمعنى سلبهما عنه بحسب الواقع ليس علة لعدم علتهما اي سلب الوجود عن علتهما
وان كان عدمهما ليس بحسب الخارج وكما ان عدم المعلولات التي توجد في الخارج
بحسب وجوده الذهني علل لعدم عللها في الخارج كذلك تلك المعلولات بحسب وجودها
في الذهن علل لوجود المعلول وهو برهان اني من غير فرق والظاهر ما ذكره من كون
في الذهن مقابلا للخارج يكون لفظ في الذهن قيدا للعدم فيكون المعنى ان العدم الذهني

الخارج
مستقارة

للمعلول علة للعدم الذهني للعلة وليس كذلك لجواز ان لا يوجد المعلول في الذهن
ويوجد العلة فيه ثم قال بعض الفضلاء قيل بحسب ذاته اي مع قطع النظر عن خصوصية
وجوده الذهني لكونها ناشئة للمعدوم ولو وجد في الخارج فرضا لا منشأ علية وجود المط
المنحصر في الذهن والخارج فلا يقدح في كونه منشأ العلية كثبوت الماشي في الدار
بسبب ثبوت الانسان فيها فان ثبوته فيها ليس لخصوصية الانسان بل لاستلزامه
مطلق الحيوان المنحصر في الانسان في ذلك المكان حتى لو ثبت بدل الانسان فرس
كان ثبوت الماشي في الدار باقيا على حاله ولهذا كان عدم العلة علة لعدم المعلول
في نفس الامر كما ان العلم بذاك علة للعلم بهذا بخلاف علية عدم المعلول لعدم العلة فانها
ناشئة من خصوصية وجوده الذهني لا من ذاته حتى لو وجد العدمان في الخارج
فرضا لا يكون عدم المعلول علة لعدم العلة قطعا كثبوت المتكلم في الدار بسبب ثبوت
انسان فيها فانه بسبب خصوصية الانسان اذ ثبت في الدار حتى لو لم يثبت فيها وحصل
بدله حيوان آخر لا يثبت المتكلم في الدار قطعا ولهذا كان العلم بعدم المعلول علة للعلم
بعدم العلة ولكن نفس عدمه علة اصلا ولا العلم بعدمه علة لعدم العلة في نفس الامر
هذا حاصل ما ذكره في الفرق وفيه نظر اذ لا نم ان كون لخصوصية منشأ العلية يستلزم
ان يكون علية عدم المعلول لعدم العلة علية لعلمه وان لا يكون تلك العلية علية لنفس
عدم المعلول لعدم العلة او علية علمه لعدم العلة في نفس الامر والا لكان سائر العليات
التي منشأ من خصوصية الوجود الذهني علة علة العلم بالعلم ولا يكون علة لنفس الموجود
في الذهن لنفس الشيء ولا علة علمه بعض ذلك الشيء وليس كذلك فان عوارض الوجود
الذهني معلولات لمعروضاتها وتلك المعلولات علل لنفس اتصافها بتلك العوارض
وليست هذه العوارض العلية علة العلم بالمعروض للعلم بالعوارض بل علة لنفس المعروض
لنفس الاتصاف بالعارض بشرط وجود المعروض في الذهن مع ان هذه العلية
انما نشأت عن خصوصية الوجود الذهني فلا فرق بينهما وبين ما نحن فيه لظهور ان الحيوان
مثلا انما يتصف بالكلية والذاتية والجنسية العارضة له بسبب خصوص وجوده الذهني
والاولى ان يقال في الفرق العلية في الذهن على انحاء شتى علية بعض النسب لنفس الشيء
في الذهن وعلية الوجود الذهني للوجود الذهني وعلية الوجود الذهني لنفس الشيء اي اتصاف

وان لم يكن الصفة موجودة فيه والعلية الاولى ليست علية العلم للعلم وان كانت مشروطة
بالعلم المتعلق بالعلة والعلة انما هي علية العلم للعلم اذ الوجود الذهني عبارة عن العلم و العلة
الا انه علية العلم لنفس ذلك الشيء اذا مهد هذا فنقول علية نفس عدم العلة العدم
المعلول من قبيل الاولى والمراد بقولهم ان عدم العلة علة لعدم المعلول في نفس الامر
ان نفس عدم العلة علة في نفس الامر لنفس عدم المعلول وعلية عدم المعلول العلم لعدم العلة
من قبيل الثاني لظهور ان معنى علية عدم المعلول لعدم العلة علية لعلية وجوده الذهني
لوجوده الذهني لا علية نفسه لنفسه ولا علية علمه لنفس ذلك العدم ومرادهم بقولهم
ان عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن ان وجود ذلك العدم في الذهن علة
لوجود عدم العلة في الذهن لا ان نفس ذلك العدم علة لنفس هذا العدم بشرط
الوجود الذهني كما هو المراد من القول الاول واعترض عليه من وجوه منها ان الشرط فقط
لانه لما فرض ان يكون منشأ علية عدم المعلول لعدم العلة خصوصية الوجود الذهني
فنفس عدم المعلول مجردا عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم العلة فلا يكون هذه
العلة علة لنفس العدم لعدم العلة فمنع ذلك غير موجه واستلزام علية العلم للعلم
على التقدير المذكور لان منشأ علية عدم المعلول لعدم العلة لما كان خصوصية الوجود
الذهني فاذا وجد عدم مع سائر شرائط علية لعدم العلة في الذهن حصل لا محالة
عدم العلة فيه وحصول كل منهما في الذهن علم به ومنها ان العوارض العقلية
كالكلي والجنس والذاتي عوارض عقلية انتزاعية ليست عارضة لمعروضاتها في نفس الامر
لاتحادها معها فيها بناء على انها محمولة على معروضاتها مواطاة بل انما هي عارضة
لها في الاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر كما حققناه فلا يكون في نفس الامر هناك
عارض ومعروض وعلى تقدير ان يكون عارضة لمعروضاتها في نفس الامر فللعارف
ان يقول اذا استند العقل نفس المعلول الى نفس العلة كما يسند عدم المعلول الى العدم
العلة كان العلية ناشئة عن الذات بشرط الوجود لا عن خصوصية الوجود واذا لم يسند
نفس المعلول الى نفس العلة كعدم العلة الى عدم المعلول كانت العلية ناشئة عن الذات بشرط
الوجود ولا عن خصوصية الوجود فلم يكن من قبيل علية عدم المعلول بالقياس الى عدم علية
ولا يرد النقض بها ومنها انه اذا كان نفس شيء علة لنفس شيء آخر في الذهن كان

حصول الاول في الذهن وهو العلم به موجبا لحصول الثاني فيه وهو العلم بالثاني
لان العلم عبارة عن الحصول في الذهن فلا يستقيم قوله ان علية الاولى ليست
علية العلم للعلم فان قلت لا يلزم من حصول الشيء في الذهن العلم به لان حقيقة
العلم حاصلة في ضمن جزئيه الحاصل في الذهن وليست معلومة قلت حقيقة العلم
من حيث هي انها حاصلة هناك في ضمن ذلك الجزئي ذاتا ووجودا ومعلومية الجزئي
المذكور غير معلوميتها من انها هناك ومنها انه اذا ذكر ان العلية الاولى ليست علية
العلم للعلم ثم ذكر ان نفس عدم العدم لعدم المعلول من قبيل الاول فيلزم ان لا يكون
علية العدم للعلم مع ان الاستدلال برهان لمي كما نص عليه المص بقوله وبالعكس لمي
فيكون لا محالة علية العلم للعلم ومنها ان هذا الفرق لا يلائم حمل ما في المتن جامعه حيث اعتبر
ان علة كلا العدمين في الذهن فلا يلائم قوله وليس علة عدم المعلول لعدم
العلة في الخارج وان جاز في الذهن فانه يدل على علية عدم العلة لعدم المعلول في الخارج
وعلية عدم المعلول لعدم العلة في الذهن والفرق المنظور فيه انما ذكره بعض
المفسرين لما حسبوا ان علية العدم للعدم في الخارج ممتنع صرفوا لفظ الكتاب
عن ظاهره وحملوه على ابداء الفرق بالوجوه المذكورة والظاهر ان ما في الكتاب نظرا الى
صحيح وعدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وعدم المعلول ليس علة له بل في الذهن
ولا محذور في ذلك كما اشار اليه **اقول** قد حكم الفارق بان كون منشأ علية
خصوص الوجود الذهني يلزم ان يكون العلية علية العلم للعلم لا علية نفس ذلك الشيء
لنفس الشيء الآخر ومن البين ان منشأ علية الاثنين لا اختصاص بالكلية خصوص وجوده
الذهني مع انها ليس علية العلم للعلم فالمنع موجه بل لو اورد الكلام على صورة
النقض الاجمالي وجعل هذا المثال وامثاله مادة النقض لكان موجها ولا يندفع بما ذكره
كما لا يخفى بل هو مغالطة لان الوجود الذهني منشأ العلية لا يستلزم ان لا يكون نفس
الشيء علة له كما ان كون الوجود الخارجي منشأ العلية لا يستلزم عدم كون نفس الشيء
علة كما في سائر العلل الخارجية بالنسبة الى معلولاتها مثلا علية العقل الاول للعقل الثاني
منشأها الوجود الخارجي مع ان علة نفس العلة لنفس المعلول وحل تلك المغالطة
ان يقال ان اردت بقولك نفس عدم المعلول مجردا عن الوجود الذهني لا يكون علة

لعدم العلة انه بشرط التجرد وعدمه لا يكون علة له فمسلم ولا يلزم منه ان لا يكون
نفسه لا بشرط التجرد وعدمه لا يكون علة له لان اردت ان نفسه لا بشرط التجرد
وعدمه لا يكون علة له فهو ممنوع كما في الصورة التي منشأ العلة فيها الوجود الخارجي
فان نفس العلة هناك علة مع ان منشأ العلية الوجود الخارجي فلو صح ما ذكره لم يكن نفس
العقل الاول مثلا علة للعقل الثاني لجريان ما ذكره فيه بعينه فظهر اندفاع الوجه الاول
ثم من البين ان نفي العوارض العقلية لمعروضاتها في نفس الامر مستندا بالاتحاد
في الواقع غير مستقيم لان العارض هاهنا بمعنى الخارج المحمول وهي النسبة الى معروضاتها
كذلك العارض في نفس الامر وكما ان العارض بمعنى القائم بالغير لا بد له من علة كذلك
العارض بمعنى الخارج المحمول فان كون الانسان كليا او جنسا ليس مستغنيا عن العلة
بل علته طبيعة الانسان الموجودة في الذهن كيف وقد قرر المحشي ان هذا المفهوم
الموجود كذلك ايضا من الامور الانتزاعية التي لا عروض لها بحسب نفس الامر وهي
متحدة بالماهيات الممكنة في الواقع فلزم استغناؤها في الاتحاد معه عن العلة وما ذكره
من ان للفارق ان يقول الخ لا يدفع الايراد المذكور لان الفارق ادعى ان كون
خصوصية الوجود الذهني منشأ للعلية يستلزم ان يكون العلم علة للعلم لا النفس للمفهوم
فيرد عليه النقض بعلية المفهومات لتلك العوارض فان منشأها خصوص الوجود الذهني
مع انها ليست علية العلم للعلم ولا يجدي في جوابه ان للفارق ان يفرق بينهما بما ذكره
او هو على تقدير تمامه فرق آخر لا يدفع الايراد عن الفرق الاول وما ذكره من انه
اذا كان الشيء علة لآخر بحسب الوجود الذهني كان حصول الاول في الذهن
موجبا لحصول الثاني فيه وهو العلم بالثاني لا يحل الاشكال لان المورد ان يقول
ان حصول طبيعة الانسان في العقل مثلا موجب لنفس الاتصاف بالكلية ثم ذلك الاتصاف
لا يوجد الا في الذهن مع انه ليس العلم بالانسان علة للعلم بذلك الاتصاف وما ذكره
من انه يلزم على المورد ان لا يكون الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهانا لميا
بناء على ما ذكره من ان العلة الاولى ليست علة العلم للعلم غير وارد اصلا لان غرضه
انها ليست علة العلم للعلم فقط بل علة نفس عدم العلة لعدم المعلول ايضا كما ينادي عليه
السياق ثم ما ذكره من ان هذا الفرق لا يلائم ما في المتن بناء على انه جعل فيه علية كلا

في الذهن وقد جعل في المتن علة عدم العلة لعدم المعلول في الخارج مدفوع بان المراد
بالخارج هاهنا نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني وعلية عدم العلة
لعدم المعلول كذلك بخلاف العكس فانه باعتبار خصوص الوجود الذهني وما ذكره
من ان ما في الكتاب بظاهره صحيح وقد عرفت حاله والتحقيق الذي ينحل به الشبهة والشكوك
المذكورة وامثالها ان الوجود الذهني له اعتباران احدهما خصوص كونه وجودا ذهنيا
وهو بهذا الاعتبار علم وثانيهما كونه وجودا بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص
كونه موجودا في الذهن وان كان تحققه في ضمن الوجود الذهني فبالاعتبار الاول فهو
علة العلم للعلم وما يكون منشؤها الوجود الذهني بالاعتبار الثاني فهو علة نفس الشيء
لنفس الشيء وتحقق هناك علة العلم للعلم بشرائط مخصوصة ثم ان علية عدم المعلول
لعدم العلة من قبيل الاول فكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة لا نفس عدم
المعلول لعدم العلة وعلية عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الثاني اذ لو امكن تحققه في نفس الامر
بوجه آخر سوى الوجود الذهني لكان العلية بحالها فان قلت هذا لا يجري في علية الطبائع
لعوارضها الذهنية اذ لا معنى ان يقال انها لو وجدت مع قطع النظر عن خصوص الوجود
الذهني لكانت علة لاتصافها بتلك العوارض فان هذه العوارض انما تعرضها
في الذهن لا غير قلت لو فرضنا ان الوجود في نفس الامر نحوا آخر من الوجود
غير الخارجي والذهني كما ذهب اليه صاحب الصحائف وآخرون كانت تلك الطبائع
تحت ذلك النوع من الوجود متصفة بها فعليتها لتلك العوارض ليست ناشئة
من خصوص الوجود الذهني من حيث كونه وجودا ذهنيا بل من حيث انه وجود في نفس الامر
وانت اذا تأملت لاح لك ان هذا التحقيق يفصل ويتمم للفرق الذي نقله عن بعض الفضلاء
واعترض عليه بما يندفع بهذا التفصيل فتدبر **قوله** يعني ان عدم المعلول وان لم يكن
علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن قيل فيه بحث
اذ لا نم ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر بل هو علة له بحسب نفس الامر
الذهني لما عرفت آنفا **اقول** قد عرفت اندفاعه ومع ذلك فان علية النظر
عن كونه ذهنيا بنفس الامر وعلية عدم العلة لعدم المعلول ثابتة بحسب الوجود في نفس الامر
مع قطع النظر عن وجوده في الذهن وان كان له علية لا باعتبار الاول ايضا

لثبوت ذلک الحکم فی الخارج قیل هذا التعریف بظاهره یستدعی اختصاص البرهان
اللمی بالقضایا الخارجیة ولیس کذلک **اقول** ذکر ذلک بعد تفسیر الخارج بنفس الامر
لا یوهم ما یوهمه فضلا عن ظهور استدعائه ثم قیل وتعریفه المستفاد من کلام الحکماء فی
العلاء هو البرهان الذی یکون الوسط فیه علة لحصول ذلک الاکبر فی الاصغر ولا یلزم منه
ان یکون علة للاکبر کما حسبه اوساط المنطقیین بل ربما یکون معلولا له کقولک کل انسان
حیوان وکل حیوان جسم فان الحیوان الاکبر وان لم یکن علة للجسم بل هو معلول له لکنه
علة لحصول الجسم فی الانسان اذ الجسمیة تحصل اولا للحیوان ثم للانسان حتی لو جاز
تحقق الحیوان بلا جسم لکان الانسان ایضا کذلک وقال فی الشفاء اذا کان الحد
الاوسط علة لوجود الاکبر فی الاصغر فهذا هو برهان لم بعد ان علمت ان کون الاوسط
علة لوجود الاکبر لیس کافیا فی ان یصلح وصفه حدا اوسط ما لم یستکمل شرائط علیته
وقد اشار الی شرائط العلیة قبل هذا الکلام وهی ان یکون العلة قریبة کاملة ای دائمة
بالاکبر واحترز بالاخیر عن نحو کل انسان حساس وکل حساس حیوان **اقول** بعض ما
قد علمت انه لا منافاة بین ما ذکره الشارح وما نقله هذا القائل فان الاثر فی الخارج اولا
ولا شک فی ان مراد الشیخ بعلة الاوسط لحصول الاکبر فی الاصغر هو علیته للصدق
علیه بحسب نفس الامر وهو بعینه ما ذکره الشارح ثم ان الشیخ صرح بحصول الجسم فی الانسان
وحصول الجسمیة للحیوان ولا شک ان مراده الصدق اذ لیس للذاتیات حصول فیما هی
ذاتیة له الا بهذا المعنی فاندفع ما اعتمده هذا القائل من ان المشکک لا بد ان یکون له
حصول فی افراده بناء علی انهم اخذوا فی تعریف المشکک ان یکون حصوله فی افراده
متفاوتا باحد الوجوه وبنی علی ذلک ان لیس للذاتیات حصول فی افرادها فلا یکون
مشککا کما سیتوهمه ویکملها علیه هناک **قوله** یظهر من هذا انه ان لم یکن لثبوت
الحکم فی الخارج ع قلت فی الحواشی ان الشیخ وان صرح بما نقله لکنه قد صرح فی الفصل
لهذا الفصل بان ما لا سبب لنسبة محموله الی موضوعه فاما ان یکون بینا بنفسه واما لا یبین
البتة بیانا یقینیا بوجه قیاسی وهذا بظاهره یناقض ما ذکره هناک فلیتفکر فیه واعترض علیه
بانه لا تناقض بین قد ان بیان ما لا سبب لنسبة محموله الی موضوعه بوجه قیاسی
ای بقاعدة کلیة یکون قیاسا فی بیان هذا القسم ووجدان بیان لبعض جزئیات

هذا القسم لا بوجه قیاسی یکون قاعدة لبیان هذا القسم قاطبة فلبیان ما لنسبة المحمول
الی موضوعه سبب قیاسی مطرد فی جمیع جزئیاته ولیس لبیان ما لا سبب لنسبة محموله
ولا منافی ذلک ان یصح بیان بعض جزئیاته ببیان لا یجری فی سائرها **اقول**
منشاء هذه الشبهة عدم الاطلاع علی معنی کلام الشیخ فی هذا المقام فانه صریح
فی خلاف ما ذکره المعترض حیث بین بطلان جمیع طرق الاکتساب فی هذا
القسم علی وجه لا یبقی لهذه الشبهة مجال علی ان تفسیر القیاسی بالقاعدة الشاملة
للجمیع لیس اصطلاح القوم بل اصطلاح اهل العربیة حیث یطلقون القیاسی فی مقابلة
السماعی ویریدون مثل هذا المعنی وایضا علی هذا التقدیر لا اعتداد بهذا التردید
لان کون بعض افراده بینا بنفسه لا ینافی عدم وجدان قاعدة بها یبین جمیع الافراد
کما لا یخفی بل المراد بالقیاسی ههنا ما یقابل الاستقراء والتمثیل کما هو اصطلاح
الفن کیف لا وحمل اللفظ علی غیر اصطلاح اهل الفن خطاء عند المحصلین من غیر قرینة جلیة
ثم لو کان بعض هذا القسم ممکن البیان کان الواجب ان یعین ذلک وبین طریق
بیانه ولم یصح حصر هذا القسم فی البین بنفسه وما لا یمکن بیانه بوجه فیتعین ان یتحقق قسم آخر
وهو الممکن البیان علی هذا التقدیر ثم قد اشرنا فی الحاشیة الی ان ما ذکر مخرجا
عن التناقض یمکن للفطن الوصول الیه بالفکر ولم یتفطن المعترض له **قوله** والمؤلف
علة لوجود المؤلف للجسم قال قلت فی الحواشی فان قلت لا نسلم ذلک بل نقول
لعل کونه مؤلفا معلول لکونه ذا مؤلف او هما معا فان المؤلف نسبة الی المؤلف
وکذا کونه ذا المؤلف ویتقدم احدهما علی الآخر غیر بین قلت المراد بالمؤلف کونه
ذا اجزاء وبذی المؤلف المحتاج الی المؤلف ولا شک ان علة الاحتیاج الی المؤلف
هو کونه فی حد ذاته ذا اجزاء ولو کان بسیطا لم یحتج الیه ولیس المراد بالمؤلف
المفهوم المضایف للمؤلف اذ لا یمکن الاستدلال به علی کونه ذا المؤلف کما لا یمکن
الاستدلال بان زیدا اخ علی انه ذو اخ وبالعکس لانهما معا وقد صرح بذلک
الشیخ فی هذا الفصل ایضا قال واعلم ان توسط المضاف قلیل الجدوی فی العلوم لان
نفس علمک ان زیدا اخ هو علمک بان له اخا وشمل علی علمک بذلک فلا یکون
النتیجة اعرف من المقدمة الصغری فان لم یکن کذلک بل یحتاج الی ان یبین

یکون

ان لم اخا بتصورت معنی قولک زید اخ وامثال هذه الاشیاء اولی
ان لا یسمی قیاسات فضلا عن ان یکون برهانا فعلم ان مراد الشیخ فی المثال المذکور
ما ذکرنا واعترض علیه اما علی السؤال فلان المؤلف والمولف متضایفان فیکونان
معا فی المرتبة وذی المولف متاخر عن المولف تاخر الکل عن الجزء فلا یکون مقدما
علی المولف الذی هو فی مرتبة جزئه ولا یکون فی مرتبته ایضا فیمتنع ان یکون
علة لهما ویکونان معا فی المرتبة واما علی الجواب فلان ما اضیف الیه لفظ ذی
لا یلزم ان یکون علة لما قبلها کیف ومن الجائز ان یقال العدد ذو معلول فاذن
لا یکون ذو المولف دالا علی المحتاج الیه وکیف یجوز ارادته عنه بلا قرینة صارفة
عن معناه الحقیقی واما ما نقله عن الشیخ من ان توسط المضاف قبیل الحدود
فی العلوم لا ینافی التمثیل به کما فی مبحث هذا **اقول** لا یخفی علی من له ادنی مسکة انه لا فرق
بین الاخ وذی الاخ والمولف وذی المولف فی ان الثانی من کل منهما متاخر عن الاول
تاخر الکل عن الجزء فکما ان ذا المولف متاخر عن المولف الذی هو فی مرتبة جزئه کذلک
ذو الاخ متاخر عن الاخ الذی هو فی مرتبة جزئه فلو صح ما ذکره لبطل کلام الشیخ ولجاز
الاستدلال بمثل ذلک فی جمیع الصور من المضاف بعض کقولک هذا اب وکل اب
فله ابن وهذا علة وکل علة فله معلول وقس علیه سائر الصور علی ان تاخر مفهوم ذی المولف
عن المولف لا ینفعه بل انما ینفع له تاخر ثبوت هذا المفهوم للاصغر عن ثبوت مفهوم المولف
ولا یلزم من ذلک الا تاخر نفس مفهوم ذی المولف عن مفهوم المولف الا یری ان
الانسان متاخر فی نفسه عن الحیوان مع تاخر الحیوان عنه فی الثبوت لزید فظهر انه
بمعزل عن فهم کلام الشیخ ثم عدم لزوم کون ما اضیف الیه لفظ ذی علة لما قبلها مما
لم یدعه احد ولا یتوقف الغرض علیه اذ الغرض تصحیح هذا المثال وای توقف لذلک علی کون
مدخول ذی دائما علة لما قبلها فان لفظ ذی کذا یدل لغة علی مصاحبة کذا ومعلوم ان لیس
المراد به جمیع الموارد والمصاحبة المطلقة علی ای وجه کان بل خصوص المصاحبة بمعونة المقام
بعلاقة مخصوصة فکونه محتاجا او محتاجا الیه او غیرهما بحسب خصوصیات المقام فذلک
من قبیل اطلاق العام علی الخاص وارادة الخاص من العام بقرینة المقام کیف وما نقل
عن الشیخ فی توسط المضاف فیکون نفی توسط المضاف منافیا للتمثیل المذکور

ومثله المص فی شرحه بقولنا العالم مؤلف وکل مؤلف مؤلف فیقال فی المثال
هو مطابق للممثل له لان الاکبر فیه بالحقیقة له مؤلف وهو معلول المولف کما بینه الشیخ
قال بهمنیار فی برهان کتاب الشفاء مثال ما کان الاوسط معلولا للاکبر لکنه یکون علة
لوجود الاکبر فی الاصغر ان یقول زید انسان وکل انسان حیوان لان الحیوان
اولا محمول علی الانسان ثم علی زید **اقول** قد اوردت علیه اما لا نسلم ان الاکبر
فی الحقیقة له مولف بل الاکبر هو المولف کما ذکره ولذلک غیر العبارة الی قوله وکل
مؤلف له مؤلف فالحد الاوسط هو المولف بفتح اللام وهو مکرر بزیادة حرف اللام
والمحمول علیه مع هذه الزیادة هو المولف بکسر اللام فاذا اسقطت المکرر یتعدی الحکم
بان الاکبر الی الاصغر بواسطة اللام فیکون القضیة حینئذ قولنا لکل جسم مولف
ولا نم ان الحد الاوسط یجب تکرره من غیر زیادة ونقصان بل تکرره بالزیادة والنقصان
لا یخل بالانتاج مثال الزیادة ما مر مثال ومثال النقصان زید ابو عمرو وعمرو رئیس البلد
ینتج زید ابو رئیس البلد وکذا امثال ا لب وب مساو لج ینتج ا مساو لج وانما ینتج
مثل ما ذکرنا مطردا فی جمیع الموارد وهذا وان کان خلاف المشهور لکن حققه بعض تلامذة
المحقق الطوسی قدس سره وصنف فیه رسالة واظن انه اخذه من استاده بل ذکر
الامام فی شرحه للاشارات وصاحب الکشف المثال واعترض علیه اما اولا فلان المحذور
الذی فرضه وهو عدم مطابقة المثال للممثل له واقع علی هذا التقدیر ایضا اذ الاکبر هو
المولف علی هذا التقدیر لیس ثابتا للعالم فکیف یکون الاوسط علة لثبوته واما ثانیا
فلان القوم قد بینوا وجوب تکرر الاوسط فی القیاس بدلایل واضحة مشهورة لا ینبغی
ان یشک فیها فان اراد منع وجوب تکرر الاوسط طلب هذه الدلایل فلیرجع الی الکتب
المنطقیة فانها مذکورة فیها مفصلا وان اراد اثبات قیاس مغایر لما اثبته القوم لا یکون
الاوسط فیه مکررا فلا یثبت ذلک بمنع وجوب تکرر الاوسط بل علیه ان یحرره ویبین
انتاجه بوجه کلی ولا یکفی فی ذلک ارادة الانتاج فی بعض الامثلة لاحتمال ان یکون
بعض الآخر لا یکون کذلک ثم بعد ذلک لا یجوز حمل کلام القوم علیه الا اذا ثبت
انهم اعتبروا هذا القیاس ولیس شیئا **قوله** لا نم ان المولف غیر ثابت للعالم بل هو
ثابت له بحمل هو ذو نعم لیس ثابتا له بحمل هو هو فیکون الاوسط ثبوته للاصغر وهو

الاکبر له

على هذا النحو علة لثبوت الاكبر للاصغر بهذا النحو وذلك ظاهر لمن له ادنى فطانة واما ان
المقوم هو وجوب تكرر الاوسط في القياس ايضا ادعوا تكرره من غير زيادة ونقصان
كيف ولا يساعده الدليل لانه اذا حوفظ في صورة الزيادة والنقصان حذف المكرر
وجعل الحكم الى الاصغر بالنحو الذي ثبت للاوسط لا يتخلف الانتاج قطعا مثلا اذا قلت
هذا الكتاب مصنف زيد وزيد كذا فنتج هذا الكتاب مصنف رجل كذا وقس عليه جميع المواد
المحافظة على الشرائط وقد بين ذلك المتاخرون المحققون قال مصنف كتاب الانوار
الالهية واظنه صاحب الصحايف في اللمعة الثانية في القياس بعدم العناد والاقتران
اما غير متكرر الاوسط كقياس المساواة اذ لزمه لذاته ان ا مساو لج وبالعكس كما يعني
مساو لج وكا ملزوم لب وب ملزوم لج اذ يلزمه لذاته ا ملزوم ملزوم ج وبالغير
ملزوم لج وامثال هذه قليلة وقد رايت في بعض مصنفات الحولجي تفصيل ذلك بل ذكر
الامام في شرح الاشارات ان قولك ا مساو لب وب مساو لج ينتج بالذات ا مساو
لمساوي ج فالرجوع الى الكتب المنطقية يشهد بما ذكرناه ومن البين ان المحقق الطوسي
ممن لا يخفى عليه امثال ذلك كيف والمحصل المذكور يشير بما ذكرنا اشعارا بينا اذ مثل هذا
لا يخفى على ادانى الطلبة فضلا عن مثل هذا النحرير **قوله** علة عدم العلة لعدم المعلول
لا يمكن ان يكون في الخارج قيل عليه مسلم اذ الخارج كما يقع ظرفا للوجود يقع ظرفا للعدم
ومرجع العلية الى احدهما كما عرفت فمن الجائز ان يكون احد الامرين اعني الانعدام
في الخارج من الاخر وقوله اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه ثم ان اراد
بالتحقق الوجود فقط الا ترى ان انعدام المانع والمعد في الخارج قد يكون علة وان مسلما
ان اراد بالتحقق في الخارج الوقوع فيه سواء كان الواقع موجودا او معدوما فعدم
العلة وعدم المعلول معدومان فيه فيكونان واقعين فيه من حيث الانعدام **اقول**
قد عرفت ان تخصيص الحكم بالعدم الخارجي في هذا المقام لا وجه له فان العدم الذهني ايضا كذلك
اذ كما ان انتفاء وجود المعلول في الخارج علة لانتفاء المعلول في الخارج كذلك
انتفاء علة وجوده الذهني علة لانتفاء وجوده الذهني وكما ان عدم المعلول في الخارج
بحسب وجوده في الذهن اي يجب العلم به علة لعدم العلة في الخارج يجب العلم به كذلك
عدم المعلول في الذهن يجب العلم به علة لعدم العلة في الذهن كذلك فان من علم ان

المعلول غير موجود في الذهن يعلم قطعا ان العلة غير موجودة فيه وهو برهان اني
كما ان الاول برهان لمي ثم لا معنى لوقوع الشيء في الخارج من حيث الانعدام فيه
لان الوقوع هو الثبوت او مستلزمه فلا يقال ان الشيء المعدوم في الخارج واقع
والا لكان زيد المعدوم في البيت واقعا في البيت بل كان شريك الباري واقعا
في الخارج تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكيف ينسب الشيء الى البيت بالوقوع فيه باعتبار
انه معدوم فيه وهل هذا الا كما يقال اجتماع النقيضين واقع في الخارج بمعنى انه منتف فيه
وهل بين الوقوع في الخارج والثبوت فيه فرق في المآل كيف ومضمون القضية السالبة هو
اللاوقوع دون وقوع السلب ويسمى الحكم الوارد عليها بالانتزاع دون الايقاع
ثم قيل فان قلت اذا كان انعدام العلة في الخارج متصفا بالعلية فيه فيلزم وجوده
هناك لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما سبق ولا معنى للثبوت الا الوجود قلت
ما سبق من ان ثبوت الصفة الوجودية فرع على ثبوت المثبت له وليس لعدم العلة صفة
وجودية فيه بل هو بحيث اذا قاس العقل بينه وبين عدم المعلول يحكم باستناد عدم المعلول اليه
ومرجع هذه الحيثية الى مضمون قضية شرطية ولا يلزم من صدقها وجود الحيثية فيها **اقول**
ان مضمون القضية الشرطية الذي جعله مرجع الحيثية كاف في لزوم وجود الموصوف
اذ المراد بالثبوت ههنا ما لا يكون السلب داخلا فيه ومضمون الشرطية كذلك على انا نقول
في هذا الكلام اعتبار الخارج فانه قد يكون قيدا للموضوع وقد يكون قيدا للنسبة
ومنشا الشبهة عدم الفرق بين الاعتبارين ثم اني ذكرت في شرح كلام الشارح
ان علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج اي لا يمكن ان يكون
عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج ولا ان يكون علة لعدم المعلول في الخارج
بمعنى ان يكون الخارج ظرف الاتصاف بالعلية وذلك بديهي فلا يجدي المناقشة فيما ذكره
في معرض الشبهة حيث قال لان الاتصاف بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بان للاعدام
قد يكون عللا للموجودات في الخارج كعدم المعد وارتفاع المانع على انه يمكن ان يكون
مراده بالعلة العلة الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج
لكان علة فاعلية له لاستغناء المعلول عن غيره ولا يمكن ان يكون غير الفاعل كذلك فيندفع
المناقشة او اعترض عليه بان فيه تحاشيا في التعبير فلان الكلام في علية عدم العلة لانعدام

المع

لاى علة لوجود عدم المعلول كما فسره ثم دعوى الضرورة ان كان فى امتناع علية العدم
لوجود عدم المعلول فذلك مما لا نزاع لاحد فيه اذ لا يقول احد بان انعدام العلة علة
لان توجد عدم المعلول فى الذهن او فى الخارج وان كان فى امتناع علية لانعدام
المعلول فى الخارج فغير مسموع اذ العقل كما يحكم بانه وجد العلة فى الخارج وجد المعلول
ويستدل بذلك على ان علية وجود العلة لوجود المعلول فى الخارج كذلك يحكم بانه عدم
العلة فى الخارج فعدم المعلول فيه ويصح ان يستدل بذلك على ان علية انعدام العلة لانعدام
المعلول فى الخارج ولا يندفع المنع بحمل العلة على الفاعل لاحتمال ان يكون فاعل عدمها
ومن بنى ذلك فعليه البيان **اقول** حاصل السؤال انه لا فرق من عدم العلة
وعدم فى ان علية كل منهما للآخر ليس بحسب الوجود الخارجى لان العلية بحسب الوجود
الخارجى يستلزم وجود العلة فى الخارج وذلك مبنى على احد التفسيرين اما ان يراد
بالعلية بحسب الخارج ان يكون علة لوجود المعلول فى الخارج واما ان يراد به كون العلة
متصفة بالعلية فى الخارج وانتفاء علية عدم العلة لعدم المعلول بحسب الخارج على التفسير
بديهى لا سترة به فلا يجدى المناقشة المذكورة لان انتفاء علية عدم العلة لعدم
بحسب الخارج بالمعنى الاول بديهى اولى اذ لا وجود لعدم المعلول فى الخارج بالمعنى
الثانى بديهى وانما احتاج الى منبه لسه الى الاذهان القاصرة كان يقال الاتصاف
بالعلية فى الخارج بهذا المعنى يستلزم وجود الموصوف فى الخارج ووجود عدم العلة
فى الخارج محال بديهة وما ذكره من الكلام فى علية عدم العلة لعدم المعلول لا فى
لوجود عدم المعلول لا يحسم مادة الشبهة لان اتصاف العدمين بالعلية والمعلولية لا يكون
بحسب الخارج بل بحسب الذهن ولو سلم تمامه فى دفع الشبهة كان جوابا ولا يقدح فى تقرير
الشبهة على هذا الوجه اذ السائل مبنى الشبهة على ان العدمين منفيان فى الخارج فيكون
اتصافهما بالعلية والمعلولية بحسب الوجود الذهنى فلا فرق بين علية عدم العلة وعلية عدم
المعلول ويكون جوابه بيان الفرق بوجه وملاحظة الجواب فى توجيه السؤال غير موجه
ثم اذا حمل العلة على الفاعلية يندفع المناقشة المذكورة راسا لان كون العدم علة
فاعلية لامر موجود ممتنع وهذا ناظر الى التفسير الاول واتصاف العدم فى الخارج بامر بمعنى
ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف ممتنع فضلا عن العلية وهذا ناظر الى توجيه الثانى **قوله**

من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اصلا فان قلت هذا التفسير بظاهره
يقتضى ان لا يكون شئ من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم
المستندة الى الماهية فرع لحصولها بلا ريبة فاللوازم التى لا يكون لوجود الماهية مدخل
فيها لا يكون موجودا قطعا قلت الظاهر ان لوازم الماهية امور عقلية اعتبارية يكون عروضها
للماهية بحسب الاعتبار العقلى كما مرت الاشارة اليه لا انها موجودة مع الماهية بالفعل حال الماهية
يقتضى حصولها معها بضرب من القوة وفعليتها لو كانت فانما يكون من اسباب
ثم قيل فى تفسير قوله من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اى لا يكون لخصوص
احدهما مدخل فيه وان كان للوجود مطلقا مدخل ضرورة انها ما لم توجد بنحو من الوجود
لم يثبت لها شئ وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا
توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شئ من لوازم الماهية امرا
حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية
مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخرى
وكانه حسب ان لازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا وليت شعرى بعد ان يكون
لازم الماهية ما تصوره كيف يلزم عدم حصول اللوازم اذ اللازم على هذا التقدير ايضا
عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه يقتضى ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية
لان الماهية يستلزم الاتصاف بها بالقوة وفيه بحث من وجوه منها ان كلام المحشى على تقدير
التفسير المذكور حيث قال يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شئ من لوازم الماهية امرا حاصلا
بالفعل وغاية ما ذكره هذا القائل انه لو فسر لوازم الماهية بتفسير آخر مذكور فى المختصرات
لم يلزم ان لا يكون امورا حاصلة بالفعل وحاول بذلك رد كلام المحشى حيث قال
ومع ذلك توهم بعض ورد هذا بان ذلك غير موجه اذ لا منافى منهما على ان التفسير المذكور
فى المختصرات منظور فيه لخروج الوجود المطلق عنه فان وجود الماهية ليس معللا بها
ولان لوازم الماهية انما يكون معللة بوجودها لو كانت امورا حاصلة بالفعل معها
فى نفس الامر اما اذا كانت امورا اعتبارية عارضة لها بحسب الاعتبار الذهنى بالمعنى
الذى حررناه لا بحسب نفس الامر فالظاهر ان ليس لوجود الماهية مدخل فيها اذ الماهية
بهذا الاعتبار ماخوذة بذاتها مجردة عن الوجود والعدم لكن الظاهر كما هو غير مراد ان

لوازم الم

من الامور العقلية الانتزاعية فاختلاف التفسير مبني على هذين الاحتمالين لان
مواد هما واحد كما حسبه هذا القائل ومنها ان المحشي لم يحكم بعدم فعلية لوازم المهية
مطلقا كما حسبه بل حكم بانها ليست حاصلة بالفعل من المهية على تقدير ان لا يكون لوجود
مدخل فيها وفعليتها انما تكون من اسباب اخرى وذلك ظاهر جدا فان المهية لم تكن
نفسها حاصلة بالفعل الا بالموجد فما هو مقتضاه ايضا لا يكون حاصلا بالفعل الا به فان
حصولها بالفعل من سبب اخر وان كان حاصلا عند حصول المهية ومنها انا لا نم ان جوابه
يقتضي ان يكون العارض لازما وانما يقتضي ذلك لو كان ما ذكره فيه تعريفا للازم
وليس كذلك بل هو حكم من احكامه ومن الجائز ان يكون اللوازم والعوارض مشتركين
في بعض الاحكام **اقول** اما الوجه الاول فلا وجه له اذ الكلام في ان هذا التفسير
هو تعليله ما تعلمه بل ليس لهم الا تفسير واحد وعبارة الله ينادي على ذلك كيف لا
ولو كان معناه ما حمله عليه لكان الظاهر ان يقول ما ليس لوجودها فيه مدخل وان لم يحتج
الى ذكر احد الوجودين ولكان قسمة اللوازم الى الثلثة غير حاصرة لتحقق قسم اخر
وهو لوازم الوجود المطلق اذ حينئذ يكون محصلها ان اللوازم اما لوازم المهية من غير
وجودها اصلا او لوازمها باعتبار الوجود الخارجي بخصوصه او لوازمها باعتبار
خصوص الوجود الذهني ومثل هذا الاشكال يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل تقوله فانما
ذكره هذا القائل في مصادره ثم ما اورده على التفسير ليس بشيء لانه انما يتجه لو ثبت
ان الوجود المطلق من لوازم المهية وهو غير مسلم بل اللازم ما يمتنع انفكاك الشيء عنه
في الوجود اما مطلقا او في نحو خاص من الوجود فاللوازم هي ما يتبع المهيات الموجودة
كيف وقد صرحوا بان لوازم المهية معلولة لها ولا يجوز كون الوجود معلولا للمهية كما حقق
في موضعه ومن البين انه لو كان الوجود من لوازم المهية ولوازم المهية على ما ذهب اليه
هذا المحشي ما يكون منشؤه المهية لكان المهية علة لوجودها وهو باطل وكون لوازم المهية
امورا انتزاعية لا يقتضي ان لا يكون لوجود المهية مدخل فيها فان الوجود وغيره من الامور
الانتزاعية يحتاج المهية في اتصافها بها او في الاتحاد مع المنتزع منها او ما شئت فسم
الى فاعل كما يشهد له البديهة لكن المهية لا يجوز ان يكون علة فاعلة لوجودها وان
كونها علة لغيرها من الاوصاف كما حقق في الاشارات والشفاء وغيرهما واما الوجه

الثاني فسقوطه ظاهر اما اولا فلان مداره على ان يكون لازم المهية ما يكون
منشؤه المهية بدون مدخلية وجودها كما وهو غير مسلم كما عرفت ثم على هذا التقدير
ايضا لا وجه للسؤال اصلا لان كون اللازم مستندا الى نفس المهية لا علاقة
له مع عدم فعلية اللوازم حتى يقال يلزم ان لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل كما
ذكر في السؤال ثم يجاب في الجواب المذكور بالتخصيص بعدم حصولها من المهية
لا بعده لان هذا التقدير ان كان مرادا في السؤال فبعد الاغماض عن عدم اشعار اللفظ
به لا وجه للسؤال اذ على هذا التقدير لا يكون الامر الا كذلك ضرورة ان تحقق المعلول
فرع تحقق العلة ولا محذور فيه وان لم يكن مرادا في السؤال كان السؤال المحض عدم
توجيه اظهر واما الوجه الثالث فسقوطه اظهر لان ما ذكره بيان التفسير الاقسام الثلثة
للوازم المهية كما اعترف به فان حمل تفسير كلام الله على ما ذكره فكيف لا يكون
تعريفا بل حكما من احكامه مع عدم سبق تعريفه على هذا التقدير ثم انت خبير بان الايراد
الذي ذكره انما هو على التعريف فلو كان ما ذكره في الجواب حكما من احكامه
لم يندفع به الايراد على التعريف اذ حينئذ يكون حاصله ان للازم المهية حكما لا يرد
هذا الايراد على التعريف ومن البين انه لا يرتبط من اراد المذكور فضلا عن ان يكون
جوابا عنه **قوله** وعدم العلة بالقياس الى عدم المعلول من هذا القبيل
لا خفاء في ان عدم العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور وقد يحصل بان يصدق
بانها معدومة وليس شيء منهما مستلزما لحصول عدم المعلول فيه نعم اذا كان الثاني
مقرونا بالتصديق بالعلية كان مستلزما للتصديق بان المعلول معدوم فلا يكون علية
عدم العلة من لوازم المهية واورد عليه ان لازم المهية ما يمتنع انفكاكه عن المهية
في الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم منه
ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازم للمهية الاربعة
ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا الثلث لقائمتين بالنسبة الى المثلث
فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم المهية لانه قد يتصور
عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول الا اذا كان
الثاني مقرونا بالتصديق بالعلية ومنشؤه عدم الفرق بين لازم المهية فانه كما اشرنا اليه

مالاينفك المهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود
اولا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك المهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به
سواء كان موجودا في الخارج اولا كالتناهي والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود
الخارجي مع عدم وجودهما فيه واعترض عليه بان حاصل الايراد ان علية عدم العلة لعدم
المعلول لو كانت لازمة للمهية فاذا وجد عدم العلة في الذهن كان متصفا بالعلية لعدم
المعلول هناك وذلك يستلزم تحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف المعلول عن العلة
المتصفة بالعلية لكن يوجد عدم العلة في الذهن تصورا وتصديقا بدون عدم المعلول
فلا تكون عليته لازمة للمهية ولا يندفع بما ذكره من ان المعنى بلازم المهية ما يمتنع وجودها بدون
الاتصاف به بل يقوى به السؤال حيث يصلح ان يجعل ذلك دليلا على الملازمة المذكورة
فيه ولا يلزم من كون الزوجية لازمة لمهية الاربعة ولا من كون التساوي لقائمتين لازما
لمهية المثلث ان تكون علية عدم المعلول لازمة لمهية عدم العلة فالسؤال باق غير مندفع
بما ذكره وما نسب الى الفاضل المذكور من انه قال قد يتصور عدم العلة ويصدق بعدمها
ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول او ورد عليه ان العلم بلازم المهية غير لازم
قريب بلازمه فانه قال عدم العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور وقد يحصل بان يصدق
بانها معدومة وليس شيء منهما بحصول عدم المعلول فلم يقل يستلزم حصول العلم بعدم
المعلول وهذا الكلام بصريحه يدل على انه قد يحصل علة عدم العلة في الذهن بان يتصور
وليس ذلك مستلزما لحصول عدم المعلول فيه وهذه الدعوى ظاهرة جدا اذ لا يدعي
عاقل انه كلما تصور عدم العلة يحصل عدم المعلول في الذهن وكذلك الحاصل اذا حصل
عدم العلة بان يصدق بانها معدومة بدون التصديق بالعلية فاستدلال الفاضل المذكور
على ان عدم المعلول ليس من لوازم مهية عدم العلة مبني على انفكاك هذا عن ذاك لا انه
مبني على انفكاك العلم بالمعلول عن العلم بالعلة كما نقله عنه وكم بينهما من فرق **اقول** لا يذهب
على احد ان وجود الشيء في الذهن هو العلم به فما ذكره من انه قد يوجد عدم العلة في الذهن
تصورا وتصديقا بدون وجود عدم المعلول فيه هو بعينه القول بانه قد يعلم عدم العلة
تصورا وتصديقا بدون العلم بعدم المعلول فالنقل صحيح وانكاره مكابرة فرية بلا مرية
ولا يندفع بما ذكره من ان لازم المهية لا يلزم ان يكون وجودها في الخارج مستلزما

لوجوده فيه الا يرى ان الزوجية لازمة لمهية الاربعة بل عليها لازم لمهيتها مع ان
الاربعة توجد في الذهن بدون وجود الزوجية ومهية المثلث مستلزمة للتساوي
المذكور مع انه يتخلف عنها في الوجود الذهني فحاصل الجواب منع الملازمة التي ادعاها
المورد مستندا الى السندين المذكورين بل الحق انه انما يلزم عدم تخلف اللازم
عن الملزوم في الوجود الذهني اذا كان اللازم لازما ذهنيا ولا يلزم ان يكون لازم المهية
ذهنيا كما في المثالين المذكورين فلم لا يجوز ان يكون عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
وكذا عليته لعدم المعلول لازما لمهيته غير بين اصلا لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم فلا يلزم
من تصور عدم العلة تصوره ولا من مجرد التصديق بعدم العلة التصديق به لاحتياجه
الى الوسط كما ان تساوي الزوايا لقائمتين وعلية ذلك التساوي لازم لمهية المثلث
مع انه ينفك عنها في الوجود الذهني تصورا وتصديقا وكما ان الاحتياج الى العلة وعلية
ذلك الاحتياج لازم لمهية الامكان مع انه يتخلف عنها في التصور والتصديق اما في التصور
فظاهر واما في التصديق فلتوقفه على ان احد طرفي الممكن لا يكون اولى به لذاته ثم لا يخفى
انه قد شاع بين القوم ان الاوسط في برهان اللم علة في الخارج والذهن معا
ومرادهم بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر على الوجه المفصل علة
للنسبة بين الاصغر والاكبر بحسب نفس الامر وبحسب الوجود الذهني معا يعني ان صدق
النسبة الاولى في الواقع علة لصدق الثانية وحصولها في الذهن ايضا علة لحصول الثانية
فيه وكون العلة بهذا المعنى لازما لمهية عدم العلة بالقياس الى عدم المعلول لا يستلزم
ان يكون وجود عدم العلة في الذهن على اي نحو كان مستلزما لوجود عدم المعلول فيه
حتى يورد عليه انه قد يوجد عدم العلة في الذهن تصورا وتصديقا بدون عدم المعلول
فلا يكون عليته لازما لمهيته فظهر ان هذا الكلام من هذا الفاضل فاضل كما في كلامه **قوله**
والمراد بالعلية في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه بعض ذات العلة ذكر في الحواشي
ان اطلاق الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر عليه ليس متعارفا اصلا فضلا
عن ان يكون كثيرا شايعا فان اتصاف المهية بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم
الوجود الذهني اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فبطل ما قاله في توجيه كلام المتن
والوجه في الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول

بالذات ووجوده في الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه
غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات ووجوده في الذهن
بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل يحكم بالترتب هناك بين العدمين
فيقول عدم العلة فعدم المعلول وههنا بالترتب بين وجودي العدمين في الذهن فيقول
وجد عدم العلة فوجد عدم المعلول فيه فالوجود الذهني في الاول شرط للاتصاف
بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصلح ان يقال عدم العلة فعدم المعلول على ان ما
هو معنى قول المحشي وان جاز في الذهن انه يجوز كون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافهما
بالوجود الذهني اعني كون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما حقق
ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر بمعنى ان ما
ان وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما
بحسب ذلك الوجود وتقدم المعلول على عدم العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط
فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح بذلك بان يقال ما يكون علة باعتبار الوجود في نفس الامر
مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني انما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة
فيكون قول الشارح والمراد بالعلية في نفس الامر من قبيل التفسير باللازم للتعميم ولا يكون
غرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة المذكورة ممنوعة وبعيد ذلك
في كلامه كدر لانه جعل علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني
بما يتصف بها المعلول بنفسها بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية مثلا لا مما هو وصف
الوجود الذهني وليس الامر في عدم المعلول كذلك عنده كما صرح به في اخر المبحث و
يصح بعض اللوازم في هذا المقام وقيل فيه بحث اما اولا فان مدار ما ذكره من الفرق
وحسبان الكدرة في كلام الشارح على ان حكم العقل بانه وجد عدم المعلول في الذهن
فوجد عدم العلة فيه فيكون دالا على علية وجود عدم المعلول لوجود عدم العلة وتقدم وجوده
على وجوده لا على علية عدم المعلول لعدم العلة وتقدمه عليه وهو غير مسلم اذ الحكم المذكور
لا يدل على علية الموجود للموجود وتقدمه عليه لا على علية وجوده لوجوده وتقدم الوجود على الوجود
الا ترى ان حكم العقل بانه وجد العلة فوجد المعلول يدل على علية العلة للمعلول وتقدمها عليه
لا على علية وجود العلة لوجود المعلول والسر في ذلك ان ذلك جد يدل على تحقق الوجود

لا على تحقق الوجود فانه امر عقلي انتزاعي كما حقق في موضعه واما ثانيا فلان ما اورده
على توجيه الشارح من ان اطلاق الخارج على هذا المعنى غير متعارف رد على توجيهه
انه وسهو ظاهر واما ثالثا فلان ما ادعاه من ان عدم العلة لو كان موجودا في الخارج
فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود على عدم المعلول دون العكس في حيز المنع
فان ذلك غير بين ولا مبين واما رابعا فلان قوله وجوده في الذهن شرط للاتصاف
غير مسلم اذ لو كان الوجود الذهني لعدم العلة شرطا لاتصافه بالعلية لعدم المعلول لكان
ما دام لم يوجد عدم العلة في الذهن لم يكن متصفا بالعلية وحينئذ يبقى عدم المعلول بلا
سبب وهو باطل لاحتياج كل واحد من طرفي وجود الممكن وعدمه الى سبب كما حقق في موضعه اقول
مدار الفرق على ما يفصح عنه عبارة الحاشية ان العقل يحكم في صورة عدم العلة بتقدم
نفس العدم على عدم المعلول وفي العكس انما يحكم بتقدم الوجود الذهني لعدم المعلول
على الوجود الذهني لعدم العلة ففي الاول الحكم بترتب العدم على العدم وفي الثاني
ترتب العلم على العلم ولهذا يقول في الاول عدم العلة فعدم المعلول وفي الثاني
وجد عدم المعلول في الذهن اي علم فوجد العلة فيه اي علم فالحكم المذكور انما يدل على علية
العلم للعلم لا على علية المعلوم للمعلوم كيف يتوهم ان ذلك يدل على علية عدم المعلول
لعدم العلة والحكم بانه وجد شيء فوجد اخر انما يدل على علية الموجود للموجود اذا لم يكن الوجود
مقيدا بخصوص الذهن اذ على تقدير التقييد به لا يدل عليه فان المعلول بالنسبة الى العلة
معدوم بحسب الوجود الذهني الذي هو العلم مع انه ليس علة له اصلا ولو كان الا كما تخيله
لكان البرهان منحصرا في الاني وذلك مما لا يتفوه به محصل ومدار الكدرة في كلام الشارح مصرح
في الحاشية ولا غبار عليه وما ذكر من السر فهو من الاسرار التي لا يحسن اظهارها فان ذلك
وجد يدل على ثبوت الوجود للموضوع او ثبوت اتحاده مع الوجود وبالجملة القضية الموجبة
تدل على ثبوت النسبة كما ان السالبة تدل على انتفائها والامر الانتزاعي موجود في نفس الامر
كما عرفت مرارا واطلاق الخارج على نفس الامر شائع اما اطلاقه على ما يكون منشأ
الاتصاف بعض المفهوم حتى لا يشمل العوارض التي منشأ الاتصاف بها خصوص الوجود
الذهني او خصوص الوجود الخارجي كما فسره به فغير معهود اصلا وهو ظاهر ومنع الملازمة
المذكورة مكابرة فان العقل يحكم بان عدم العلة يجب تحققه في نفس الامر عند تحقق عدم المع

في نفس الامر من غير نظر الى خصوص الوجود الذهني او الخارجي فاذا فرض تحققه في نفس
بمعنى اتصاف العلة بالعدم في نفس الامر كان علة لاتصاف المعلول به في نفس الامر
سواء كان الاتصاف في نفس الامر بحسب وجوده في الخارج او غيره وكون الوجود
الذهني الذي هو قسم من الوجود في نفس الامر شرطا للاتصاف انما يستلزم انه لو لم يكن
له وجود في هذا الخصوص لم يتصف بالعلية اذ ليس له وجود في الخارج فاذا لم يكن له وجود
في الذهن لم يكن موجودا في نفس الامر فلا يتصف بالعلة وغيرها من الصفات الثبوتية واللازم
من ذلك ان لا يكون عدم العلة علة لعدم المعلول على تقدير عدم تحققه في نفس الامر
وهذا حق كيف وعندهم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له **قوله** يحتاج
الى تكلف قد في الحواشي اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب عرفي
ثم حمله على مسئلة مشهورة في علم المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه يعتد بها
ولا يتعاون البحث عنه على ان ذكر المص لسائر المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب
كالمواد الثلث ومباحث الجنس والفصل وغيرها واعترض عليه بان للشارح ان يقول
حمل الوجود والعدم على معناهما المتبادر منهما على الايجاب والسلب لكن لما كان البحث
فان البحث هنا عن الوجود والعدم بمعناهما المتبادر منهما واذا حملا على المفهوم الاسماء
كما فعله كان اشارة الى مسئلة غير مبينة محتاجة الى البيان مناسبة للمبحث ولو حملا
على الايجاب والسلب كما فعله سائر الشراح كان اشارة الى مسئلة مبينة في المنطق
غير مناسبة للمبحث وحدود المسئلتين متقاربان كما لا يخفى **اقول** انما حمل الشارح
على الثبوت والسلب اعني تحقق النسبة ولا تحققها اللذين هما جزءا القضية الموجبة والسالبة
كما اشرت اليه لا على الثبوت والسلب لا على الايجاب والسلب اللذين هما قسما التصديق
كما حسبه ولا شك ان الثبوت والانتفاء بهذا المعنى من افراد المعنى المتبادر فاذا حمل
على ذلك كان اشارة الى مسئلة منطقية بها فائدة معتد بها واذا حمل على ما ذكره
كان اشارة الى مسئلة لا يتعارف البحث عنها لعدم فائدة فان النسبة بين المفردين
على هذا الوجه قلما تعتبر في العلوم كما صرحوا به ومع ذلك فهي معلومة بالقياس الى القضايا
ولذلك لم يلتفت العلوم الى البحث عنها فلو حمل على ذلك كان اشارة الى مسئلة منطقية
غير ملتفت اليها غير مفيدة فائدة معتدا بها واذا حمل على ما ذكره الشراح كان اشارة الى مسئلة

ملتفتا اليها محتاجة الى البيان مفيدة فائدة معتدا بها ولا يلزم ان حدوى المسئلتين
متقاربان كيف ولم يلتفت العلوم الى الاولى ولم يعرفوها وذلك يدل على عدم افادة
فائدة يعتد بها **قوله** فان وجود الشيء اما ان يكون لغير ذلك الشيء فيقال
ان المتبادر من قوله اولا ان لا يكون الوجود لغير ذلك الشيء بل يكون له وهذا ممنوع
كما حقق في موضعه فالاولى ان يقال وجود الشيء اما ان يكون معللا بسبب اولا
والثاني المعنى الاول المحتاج **اقول** متبادر المعنى الذي ذكره غير مسلم فان ما لا يكون
معللا بغير ذلك الشيء اعم من ان يكون معللا بذلك او غير معلل والعام لا يدل على
باحدى الدلالات الثلث ولعله انما اختار هذه العبارة ليصح التقسيم على المذهبين
فانه لم يثبت بعد ان وجود الواجب عينه فاختار عبارة يصح على التقديرين
الله واذا حمل الوجود او جعل رابطة فيل في هذا الكلام اشارة الى فائدة جليلة
وهي ان المعنى الاسمي المستقل بالمفهومية والمعنى الحرفي غير المستقل بها واحد بحسب الذات
فان المعنى الواحد كالوجود اذا جعل محمولا كان معنى اسميا مستقلا بالمفهومية واذا جعل
رابطا بين الموضوع والمحمول ومرآة لتعرف حالهما كان معنى حرفيا غير مستقل بها وظاهر
عبارة الشارح يدل على انهما متغايران بالذات والاول اولى لما مر او الكلام
قلت عليه قد حكم بان ما سماه فائدة جليلة مستفاد من كلام المص وبان ظاهر عبارة الشارح
خلافه وكلا الحكمين ممنوع اما الاول فلان حمل الوجود وجعله رابطة لا يدل على ان
الوجود في الحالين معنى واحد بالذات لانه طبيعة عامة واذا نسب حالتان الى الطبيعة
العامة فقد يكون احدى الحالتين باعتبار قسم منه والاخرى باعتبار قسم آخر
بل هو الظاهر كعوك لحيوان قد يكون ناطقا وقد يكون صاهلا والاسم قد يكون
معربا وقد يكون مبنيا الى غير ذلك من الامثلة واما الثاني فلان قول الشارح
الوجود على قسمين يدل على ان القسم الذي هو وجوده لغيره قد يكون رابطة فهذا المعنى
قد لوحظ او لا على وجه الاستقلال وعبر عنه بالاسم وحكم عليه ثانيا بانه يكون رابطة
فظهر من ذلك ان المعنى الواحد بالذات قد يكون معنى اسميا وقد يكون معنى حرفيا
وذلك ما ادعى انه يستنبط من كلام المص قيل وفيه بحث اذ لا خفاء في ان حمل الوجود

وجعله رابطة حكمان بمفهوم الوجود لا بافراده وهذا المفهوم معنى واحد فاذا جعل
تارة محمولا وتارة رابطة ظهر انهما واحد بالذات بخلاف الصهيل والنطق
فانهما متعلقان بافراد الحيوان وهي امور كثيرة بعضها صاهل وبعضها ناطق فلا يصح
قياس هذا على ذاك وكذا الاعراب والبناء متعلقان بافراد الاسم لا بمفهومه
وذلك ظاهر ولا في ان مفهوم وجود الشيء لغيره ليس بنفس الرابطة ملاحظا على وجه
الاستقلال بل مفهوم مركب يصدق على الرابطة ويمنع ان يكون نفسه رابطة
كما ان مفهوم ما دل على معنى في غيره يصدق على الحرف ويمنع ان يكون نفسه حرفا
بل يمنع ان يكون نفسه كلمة ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين بالذات فان المعنى
بالاتحاد بالذات ان يكون هناك معنى واحد كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم
واخرى انه رابطة وليس مفهوم وجود الشيء لغيره ولا ما صدق هو عليه من هذا القبيل
اما مفهومه فلا يصدق عليه الاسم ولا الرابطة واما ما صدق هو عليه فهو يصدق
عليه الرابطة ولا يصدق عليه الاسم **اقول** قد صرح الشارح بان الحمل والجعل
رابطة متعلقان بمعنى الوجود كما ينادي عليه عبارته فلا فرق بين المثالين المذكو
بناء على ما حمل الشارح عبارة المتن عليه وبالجملة كون الحكمين متعلقين بمفهوم الوجود
لا بافراده غير مسلم لجواز ان يكونا حكم العقيس كما ذكره الشارح وحينئذ لا فرق
ثم من البين ان مفهوم وجود الشيء لغيره مفهوم مستقل بالمفهومية فاذا عبر عنه بلفظ مفرد
يكون اسما وقد حكم السيد بانه قد يصير رابطة ومعلوم انه حينئذ يكون آلة لملاحظة الغير
فقد ظهر من كلامه ان المعنى المستقل بالمفهومية وغير المستقل بها واحد بالذات وهو بعينه ما سماه
فائدة جليلة وقوله ويمنع ان يكون مفهوم وجود الشيء لغيره رابطة ان اراد انه يمتنع
ذلك ما دام مستقلا بالمفهومية فمسلم ولا نفعه فانه اذا لوحظ على سبيل التبعية
كان رابطة كما ان مفهوم الوجود يمتنع كذلك وعلى هذا فظهر من كلام الشارح ان
وجود الشيء لغيره مفهوم مستقل قد يلاحظ بالتبعية وحينئذ يكون رابطة وذلك بعينه
الفائدة المذكورة وان اراد انه يمنع مطلقا فممنوع وقوله المعنى بالاتحاد ان يكون
هناك معنى واحد كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم واخرى انه رابطة كلام مختلط

لان المعنى لا يكون اسما ولا غيره من اقسام الكلمة كما صرح هو به في آخر هذا الكلام
والصواب ان نقول يصدق عليه تارة انه معنى الاسم ولذا قوله واما ما صدق
عليه فهو يصدق عليه الرابطة ولا يصدق عليه الاسم لان الغرض لا يتوقف
على صدق الاسم عليه بل على ان هناك معنى واحدا هو كون الشيء لغيره وقد يلاحظ
مستقلا كما لوحظ مهما وعبر عنه بهذه العبارة التي هي اسم او في قوة الاسم
انه لا يجدي المناقشة في كون هذه العبارة مركبا وقد يلاحظ على سبيل التبع
ويجعل رابطة **قوله** وتلك الرابطة اما الوجود وقيل ان اراد بالرابطة
النسبة المتصورة بين الموضوع والمحمول في جميع القضايا حال الاذعان بها
او الشك فيها وهي النسبة الحكمية المسماة بين بين فلا نسلم انها الوجود بل هي الاتحاد
الملاحظ بين الطرفين رابطا بينهما حال الاذعان والشك اعني ما يكون غير تارة
ان هذا ذاك وهو الاتحاد بينهما اوليس هذا ذاك وهي سلب الاتحاد بينهما ويشك في انه
هل هذا ذاك ام لا وهو التردد في الاتحاد بينهما وان اراد بها ما يربط المحمول بالموضوع
سوى النسبة المسماة بين بين فمسلم انها الوجود او العدم لكن ذلك مختص بالحملية
المركبة دون البسيطة اذ لابد فيها بعد تصور الموضوع والمحمول المربوطين بالاتحاد وهو
النسبة الحكمية من الوجود او العدم فيما منهما يحصل الاذعان بهما او الشك فيهما بخلاف
الحملية البسيطة اذ يكفي في الاذعان بها او الشك فيها تصور الطرفين مربوطا
بالاتحاد بالوجه المذكور ولا يحتاج ذلك الى اعتبار الوجود والعدم فيما بين طرفيها
مثلا يقال بالفارسية في الحملية البسيطة زيد هست وزيد نيست وفي الحملية المركبة
زيد نويسنده است وزيد نويسنده نيست فلم يعتبر في الحملية البسيطة سوى الطرفين
المربوطين بالاتحاد امر آخر في الاذعان واعتبر في المركبة سوى ما ذكر الوجود
او العدم ولذلك يسمى الاولى بسيطة والثانية مركبة واذا كان مختصا بالمركبة فلان
المحمول الذي هو الوجود اذا نسب الى الموضوع لا بد له من رابطة هي الوجود بل رابطة
الى الموضوع هو الاتحاد ولا يحتاج الى ضميمة هناك فلو طرح المصنف من البين ذكر كون
الوجود محمولا وقال اذا جعل الوجود رابطة لخرج الحملية البسيطة فالاولى ما ذكره **قوله**
التفرقة بين الحملية البسيطة والمركبة في الحكم المذكور يشهد الفطرة السليمة بفساده

ولذلك لم يختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم في ان اجزاء القضية اما الموضوع
والمحمول والنسبة التامة الخبرية كما هو مذهب القدماء او الموضوع والمحمول والنسبة
الحكمية والوقوع واللاوقوع المدركين بالايقاع والانتزاع كما هو مذهب المتاخرين
الذي اراد والنسبة الحكمية متمسكين بصورة الشك كما حققه الاستاذ قدس سره
في بعض المواضع وعلى ما توهمه يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية
المركبة اربعة وهذا مما لم يقل به احد ولا تقبله فطرة سليمة كيف واذا كان الحكم في البسيطة
باتحادهما وكان ذلك كافيا في تحقق مضمون القضية في العقل كان كافيا في المركبة
بان يكون الحكم فيها ايضا باتحاد الموضوع والمحمول او سلبه عنه من غير اعتبار الوجود
والعدم اذ لا فرق في بديهة العقل بين الصورتين في هذا الحكم اذ كما يحكم العقل باتحاد
الطرفين في زيد موجود كذلك يحكم باتحادهما في زيد قائم من غير فرق على ان العقل
يجزم بان ما هو مثبت في صورة الايجاب فهو منفي في صورة السلب فلا بد ان يكون
الحكم في الايجاب بوضع الاتحاد وفي السلب برفعه لا ان يكون الحكم في الايجاب
بنفس الاتحاد وفي السلب برفعه ثم على هذا التقدير ليس للفرق بين البسيطة والمركبة
وجه اصلا اذ كما يقول الحكم في زيد موجود بنفس اتحادهما وفي زيد ليس بموجود بسلب
اتحادهما من دون ملاحظة الوجود كذلك لقائل ان يقول الحكم في زيد قائم بنفس اتحادهما
وفي زيد ليس بقائم بسلب اتحادهما من غير ملاحظة الوجود فان صح هذا فليصح ذاك
وما ذكر من تسمية احدهما بالبسيطة والاخرى بالمركبة لا يجدي فان التسمية على تقدير
صدق السالبة على الاولى فقد جرى منه مجرى المركب من المفرد لا على تركيبها منها
حقيقة كيف لا ومن البين ان الهلية البسيطة ليست جزء من الهلية المركبة اذ ليس
معنى قولك زيد قائم ان زيدا موجود في نفسه وقائم وكذلك التمسك بقول العجم
زيد هست زيد نيست لانا نقول لا بد من ان يكون مفهوم قولهم هست ونيست ما يفهم من لفظ
الموجود والمعدوم ومرادفاتهما في ساير اللغات فذلك بالبديهة يحتاج الى الرابطة
وان كان لا يفهم من الرابطة حتى يكون لفظ هست ونيست فيها بمعنى الموجود والمعدوم
مع الرابطة فلا يكون هذه قضية مستغنية عن الرابطة غايته ان يكون المحمول بمعنى الرابطة
في القضية الملفوظة مذكورا بلفظ وذلك ليس فرقا يجب المصير قوله وعلى التقدير

اما يكون النسبة سلبية قال الشارح في الحاشية اما على تقدير الثاني فظاهر واما على التقدير
الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بسالبة لا يمكن اعتبار هذه
ع القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع
وصدق الحكم بما يناقضه يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية
اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته قلت عليه في الحواشي من البين انه
اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم
اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي ع وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق
انه اذا قيد بعقد صالح اذ كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع
المتنافيين من صدقهما موجبة لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انه لاح تكون كاذبة
وكذبها لا يخل بالمقصود ههنا وهو سوف احد المواد بحسب نفس الامر غايته في الباب
ان تكون المادة ح هو الامتناع وفي حاشية اخرى منقولة عن الشارح في هذا المقام
واما على التقدير الاول فلما سيأتي من ان العدم اذا جعل محمولا فلا حاجة الى رابط
بط بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير
اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون السالبة قلت عليه في الحواشي
فيه ما سيأتي على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه
في نفسه كيف ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم
في نفسه على ان ذلك بالحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم نفس الموضوع والعدم
رابط فيصير الحاصل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو سابق كون
السالبة على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان
اي مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فيعقل ان الحكم منهما سلب او ايجاب والعدم من المفهومات
فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه وبايجابه فتأمل واعترض عليه اما اولا فلان
قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم وقوله اذ ليس معناه سلب العدم
لا يجديه نفعا فان سلب العدم عن نفسه هو معنى الهلية المركبة السالبة لا الهلية البسيطة
التي هي فيها الكلام فان معناه سلب شيء لا سلب شيء عن شيء واما ثانيا فلان
ما سيأتي من كلامه ما سيأتي من كلامنا واما ثالثا فلان الشارح لم يرد بقوله يكون المعنى

سلب الموضوع عن نفسه ان معنى زيد معدوم مثلا سلب زيد عن نفسه حتى يكون في قوة
قولنا زيد ليس بزيد او لا نعم هذا المعنى من زيد معدوم اصلا كما لا يخفى بل اراد ان معناها
سلب الموضوع في نفسه لا سلب شيء عنه كما في زيد ليس بقائم وسلب الشيء في نفسه
استفاده لانه معقول واما رابعا فلانه ان اراد بقوله اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر
يستحصل ان يحكم منهما بالسلب او الايجاب له ان يحكم منهما بذلك حكما يكون الوجود والعدم
رابطا بين طرفيه فمسلم لكن الكلام في ان يكون العدم محمولا ولا يكون الوجود والعدم
رابطا بين الطرفين حتى يكون القضية والرابط منهما لا يكون سوى النسبة الحكمية التي
هي الاتحاد والملاحظة بين الطرفين وان اراد ان له ان يحكم منهما بذلك من غير ان
يكون الوجود او العدم رابطا بين الطرفين بل بمجرد ملاحظة الطرفين والنسبة الحكمية
ضرورة ان هذا المخصص بمفهوم الوجود او العدم وحملهما سواهما لا بد له من حمل الوجود او العدم
رابطة كما ذهب اليه القوم ويشهد به الفطرة السليمة بل **اقول** من البين انه لا بد
في كل قضية من موضوع ومحمول سواء كانت هلية بسيطة او مركبة فانه اذا لم يكن المحمول
في زيد معدوم مثلا هو العدم ولا زيد يكون المحمول مفهوما آخر لا محالة فقوله معنى الهلية
البسيطة سلب شيء لا سلب شيء عن شيء ان اراد انه ليس في هذه القضية محمول
اصلا فهو مصادم لحكم الفطرة وان اراد ان محموله وجوده في نفسه فهذا عين اعتراف
بفساد التعريف وهو ان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا اذ على هذا
التقدير لا يكون العدم محمولا فظهر سقوط ارادة الاول واما الثاني فهو خارج الكلام
فيه الى موضعه واما الثالث فان اراد بسلب الشيء عن نفسه سلب الوجود في نفسه
موضعه ما ذكرنا وان اراد به ان السلب متوجه الى ذات الموضوع لا الى النسبة الحكمية
انه فهو مصادم لبديهة العقل وفطرته على انه لا يكون في هذه القضية محمول واما الرابع
فمن البين ان مراد القائل ان كل مفهوم سواء كان هو الوجود او العدم او غيره يمكن للعقل
ان يقيسه الى غيره ويحكم منهما بالايجاب او السلب وذلك مما لا يصح المنع فلا يتم قوله
اذا كان العدم محمولا لا يكون النسبة سلبية لجواز ان يكون ايجابية ثم الفطرة شاهدة بانه
لا بد في كل قضية من الرابطة كائنا ما كان المحمول ومن يحكم بخلافه فلانه فطرته ممنوعة
كيف والفطرة لا تفرق بين قضية وقضية في الاخر ولا شك لو سلم الفرق الا ما ذكر

وقد عرفت حاله **قوله** فالاولى ان يطرح من البين الخ قلت في الحواشي
كان المص انما ذكره دفعا لتوهم من توهم ان المعاني المذكورة هنا غير الكيفيات
المذكورة في المنطق فصرح بانها هي بعينها معتبرة في مفهوم معين هو الوجود واعترض عليه
بانه ليس لهذا التوهم وجه وجيه على تقدير وقوعه فلا حاجة الى انه لا بد في وقوع الوجود
محمولا الى الصف بدفعه ولو طرح المص محمولية الوجود والعدم من البين لخرج الكيفية البسيطة
كما ذكرنا فلذلك ذكره **اقول** على تقدير تسليم ان ليس له وجه وجيه لما وقع
هذا التوهم كما لصاحب المواقف حسن ان يدفع كما لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب
كلام المصنفين ولا حاجة في ان التصريح بانها كيفيات النسبة في محمول خاص هو الوجود
دفع ذلك الوهم واما قوله لو طرح الخ فمبني على ان المحمول اذا كان هو الوجود او العدم
لا يحتاج الى الرابطة وقد عرفت حاله **قوله** اللهم الا ان يقال الخ قلت في الحواشي
لا شك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب لا بد
من رابط منهما اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها ولا وقوعها
او من ادراك النسبة او انتفائها على اختلاف رأي القدماء والمحدثين والتفرقة
بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره
من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية
والمتأخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي
مورد الحكم بزعمهم وقل لي اذا تصورت زيدا ومفهوم الموجود الكلي هل ان التصوران
في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة منهما وما سند هذا بقول العجم زيد هست
بدون ذكر الرابطة لا ينفع اصلا كيف وعدم الذكر على تقدير تسليمه في هذه
الصورة لا يدل على الانتفاء على انهم يقولون زيد موجود هست زيد موجود است
وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي تشعر بانها لا فرق بين الوجود وغيره هذا كله
مع ان الحقائق لا يقتنص من الاطلاقات العرفية ومن ثبت امثال هذا في بطون
الاوراق فقد رضي بان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة للغابرين وقيل
فيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان كل قضية لا بد فيها من النسبة الحكمية المسماة بالنسبة
بين بين وهي الاتحاد والملاحظة بين الموضوع والمحمول رابطا بينهما كما مر انفا بل الكلام

في ان العلية المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان ينضم اليها الوجود او العدم
ويجعل كلا منهما رابطة بين موضوعها ومحمولها فلتركب الرابطة فيها سميت هلية مركبة
من موضوعها ومحمولها وتركب الرابطة فيها وهو مد حسب ان الوجود والعدم الذي
اعتبره الشيخ والمحشي في الهلية المركبة دون البسيطة هو النسبة الحكمية وليس كذلك
اذ لو كانت النسبة الحكمية في القضية السالبة هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه من ان الحكم
في القضية السالبة بان النسبة ليست واقعة ومن ان النسبة الحكمية في جميع القضايا
ثبوتية ولو كفى في الهلية المركبة ملاحظة النسبة التي هي الاتحاد بين طرفيها لكنا قادرين
على ان نذعن بقيام زيد مثلا بلا اعتبار الوجود بين الطرفين كما نقدر على ان نذعن
بوجوده من غير اعتبار الوجود عن الطرفين والوجدان الصحيح يحكم بامتناع ذلك **اقول**
قد سلم ان النسبة الحكمية المعتبرة في جميع القضايا هو الاتحاد بين المحمول والموضوع ثم زعم
انه يكفي ملاحظة هذا الاتحاد في الهلية البسيطة دون المركبة بل لا بد ان ينضم اليه الوجود والعدم
وانت تعلم ان الاتحاد ما لم يعتبر معه ثبوت او رفع لا يتعلق به الاذعان سواء
كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الموجود او بينه وبين المحمول الاخر فان الاذعان
انما يتعلق بالايجاب والسلب لا بالاتحاد والحمل لكليهما وذلك ظاهر جدا فكما لا نقدر
على ان نذعن بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين لا نقدر على الاذعان بوجوده
من غير اعتبار الوجود بينهما اذا كان الحكم في الهلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع
والمحمول او سلبه كذلك الحكم في الهلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول
او سلبه ومن يحكم وجدانه بالفرق فصحة وجدانه وفساده لا يخفى على من صح
وجدانه ثم هذا القائل بعد ما فرغ من المقالة التي عرفتها قال فهذا القائل قد خالف
القوم في هذا المقام دراية وكتابة اما الدراية فلعدم التميز بين النسبة الحكمية وبين الصميمة
المعتبرة في الهلية المركبة دون البسيطة ومنشأ اشكل عليه وجه كون مثل زيد معدوم
سالبة كما ذهب اليه القوم وحسبه موجبة على ما سبق آنفا واما الكتابة فلان ما كتب في
ما لا نعقد من اضمحوكه لفظين وغيره العابرين ولم يوجد مثل ذلك في زبر الاولين
والصحف الاخرين **اقول** قد عرفت حال الدراية وهو يرى من كتابته حال الكتابة
ايضا ثم قال وقوله عدم الذكر لا يدل على انتفائه انما يفيد لو استدل بمجرد عدم ذكره

112

في الكلام اما اذا استدل باستغناء الكلام عنه مطلقا حتى لا يكون معبرا فيه لا لفظا
ولا معنى فلا يفيد كما لا يخفى **قوله** لا يخفى عليك ان ما جعله موردا من قول العجم
لا يدل على الاستغناء اصلا فان الثابت من ذلك اللغة على تقدير التسليم
هو عدم الذكر ولا يلزم منه الاستغناء عنه معنى كما لا يخفى على ان الامر عدم الذكر
اذ قد نقل انه في الفارسية الاصلية لفظة هي بمعنى الموجود وكان اصل الكلام
زيد هي است ثم حذف فقيل است حتى قيل ان في بعض البلاد يتلفظون بالاصل
ميند وهي است فعلى هذا تكون الرابطة مذكورة ثم قال واما ما نقل عنهم من قولهم
زيد موجود است فلعل ذلك مبني على ان الموجود لما لم يكن من بعضهم بعضو به على اخواته
من المعلوم والمضروب والمنصور وغيرها فيذكرون لفظة است معه كما يذكرون
مع اخواته لا نظرا الى معناه ولهذا الكلمة البلغاء منهم لم يذكرون ذلك اصلا واما عدم
اقتناص الحقائق من الاطلاقات العرفية فغير مسلم اذ القوم قد صرحوا في باب القضايا
بان كثيرا منها ماخوذة من عرف الجمهور **اقول** هذا الفقد غير مسموع لانه اذا كان سبب
عدم الذكر هي ان المعنى يقتضي ذلك كما قرره ولا شك ان المتلفظين بذلك عقلاء
عارفون المعنى فلا معنى لقياسه على اخواته فان المقتضي لعدم امر من الامور اذا كان
هو المعنى فلا يتخلف الحال بتغير اللفظ اما اذا كان المعنى متحققا واطرد عادتهم على ذكره
في بعض الصور دون بعض فربما يمسي من ذلك الاعتذار وما ذكر القوم في باب القضايا
ان الاطلاقات العرفية يستدل بها على المطالب الحقيقية وكيف يقولون ذلك
واكثر المطالب الحكمية مخالف للعرف ولعله انما استند الى ما ذكروه في وجه تسمية
الوجه العام ومن البين انه ليس في ذلك اقتناص للحقائق من العرف **قوله**
لزم ان لا يخالف المادة الجهة قيل انما يلزم ذلك لو اراد الماتن مما ذكر من تعريف
الجهة وليس كذلك اذ الظاهر انه اراد بيان احوال المواد الثلث ومن جملتها
انها جهات في العقل كما هو المتبادر من عبارته فلذلك قال وجهات في العقل
على الظاهر انه اراد التغير اذ المقام يقتضي ذلك فانه لم يغير قبل ذلك فالمعنا
ان تغيرا ولازم بين احكامه وما سبقه عن بيننا رصريح في التغيير حيث قال واذا اعتبر
شيء من هذه المواد في القضايا يسمى جهة قيل فيه بحث اذ مقام بحث الجهة هو المنطق

ب

لامهنا والمص بين ههنا احكام المواد ومن جملتها انها جهات في التعقل وكذلك
ذكره ولا بين احكام الجهات حتى يناسب ان يفسرها اولا وما سيفصل عن
قد ذكر في المنطق وهو بيان احوال الجهات والمناسب لذلك المقام تفسيرها كما هو
المتبادر من عبارته سالما عن الايراد فاي باعث على ان يصرف عن المتبادر
ويحمل على التفسير يتوجه عليه ايراد الشارح **قوله** لا يخفى ان الظاهر في مثل هذا
المقام تعميم التفسير على الحكم وما ذكره من ان مقام بحث الجهة هو المنطق لا يدل على ان المص
لم يقصد التفسير فان مقام الحكم انما هو المنطق وسياق كلام المص ينادي على التفسير
فان معناه ان الكيفيات الثلث تسمى باعتبار تحققها في نفس الامر موادا وباعتبار تعقلها
جهات ومحصل ذلك تفسير المادة والجهة وتعريفهما اللفظي فانك اذا قلت الحيوان
المفترس يسمى بالاسد كان ذلك تعريفا لفظيا للاسد فسقط ما ذكره من ان المص
بين ههنا احكام المواد الخ وكذا قوله لما كان المتبادر عن عبارته سالما عن الايراد
ثم اني ذكرت في الحواشي ان للقائل ان يقول لا يلزم من عبارة المص عدم اختلافهما
لان الشي قد يعقل بصورة مطابقة له وقد يعقل بصورة غير مطابقة له واعترض بان تعقل الشي
بصورة غير مطابقة له في حيز المنع فانهم صرحوا بان ما ليس الشي لا يجوز ان يكون آلة
لملاحظته **قوله** من البين انه اذا ادرك شبح من بعيد بصورة الانسان
فاذا هو فرس فقد تعقلناه بصورة غير مطابقة له اما اذا تعقلناه بتلك الصورة فقط فانا
نحكم بهذا التصور على الشبح المذكور شغله بالمكان المعين ولونه وسائر صفاته المدركة
لنا فان تلك الاحكام انما تقع على ذلك الشبح المخصوص ومثل هذه العبارة شايع
في كلام القوم كما لا يخفى على المتدرب ومن صرح بان المباين لا يصير آلة لملاحظة
المباين فمراده مع العلم بالمباينة ان حق النقل **قوله** حيث اثبت المادة في النسبة
السلبية الخ ذكرنا في الحواشي ان القدماء اثبتوا المادة في كل قضية موجبة كانت او سالبة
لانهم يجعلون المادة فيهما كيفية النسبة الثبوتية مثلا مادة قولك لا شيء من الحجر بانسان
هو الامتناع عندهم ومادة لا شيء من الحيوان بجسم هو الوجوب ونقلنا عبارة الشيخ
في هذا المبحث وح فلا مخالفة بين كلام المص ومذهب القدماء فان مفاد كلامه
ثبوت المادة في الموجبة والسالبة معا واما انهما مختلفان فيهما كما هو عند المتأخرين

او المادة فيهما واحد هو مادة الموجبة كما هو عند القدماء فمسكوت عنه بل يقال
ان في سياق كلام المص ايماء الى مصطلح القدماء حيث اثبت المواد اولا في الموجبة
ثم اتبعه بثبوتها في السالبة اذ لا يبعد ان يفهم من تلك العبارة ان مواد السالبة هي
مواد الموجبة بعينها **قوله** والجواب انه ان اراد كون اللوازم الخ قلت
في الحواشي لعل غرض القائل ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك
يدل على ان معناه في اصطلاحهم ما يختص بالوجود بنفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب
بالذات ولم يريدوا به الا ذلك المعنى وان ارادوا غيره قيدوه وذلك آية كونه حقيقة
عرفية فيه ولا يضر في ذلك صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا فيما بينهم الا عند القرينة
نعم يرد عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر عند الاطلاق من غير ان يصير
مجازا في غيره كما قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني
وفيه تامل والامر في ذلك هين وقيل فيه بحث اذ بعد هذا لفظا ومعنى غني عن البيان
اقول بعد هذا الكلام غني عن البيان ثم قيل قال بعض الفضلاء على قول صاحب
لكانت لوازم الماهيات واجبة فان قلت ان اراد كونها واجب الوجود لذاتها فالملازمة زه
ممنوعة وان اراد كونها واجبة لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه
انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهو ليس بمحال
قلت نختار الثاني ونقول اراد بقوله لكانت لوازم الماهيات واجبة له لذواتها
ان لوازم الماهيات تكون من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وهو الوجوب الذي
بين الشيء ووجوده في نفسه واذا كانت كذلك لزم ان تكون ملزوماتها واجبة الوجود
ويكون معنى وجوب الزوجية لذات الاربعة وجوب الوجود للاربعة بذاتها
واشار الى ما ذكرنا بقوله وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود
ومن نظر في شرح المواقف لا يخفى عليه دفع السؤال بما ذكرنا ومن اشتبه عليه
بعد النظر في ذلك الكتاب فقد ضل ضلالا بعيدا اقول فيه بحث لانه ان اراد بالواجب
الذي نحن بصدده وجوب الوجود بالذات ويكون لوازم الماهيات من قبيل ان لوازم
الماهيات ثابتة لها نظرا الى ذاتها كما ان الوجود ثابت للواجب نظرا الى ذاته فمسلم
انها من قبيله قوله واذا كان كذلك يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود

وان اراد انها واجب وجود ان لوازمها لها فمسلم ولا محذور فيه وان اراد
انها واجب وجود انها في انفسها فغير لازم وان اراد امرا اخر فلابد من بيانه
ليتبين حاله **اقول** ظ ان هذا القائل اراد انه اذا كانت اللوازم واجبة للملزومات
نظرا الى ذواتها يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود لذواتها بناء على انه
اذا كانت تلك اللوازم واجبة لها بالنظر الى ذواتها من غير احتياج الى امر اخر
فكذلك لها يتحقق اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها لا احتياج الى امر
اخر سوى مهياتها ومنشاء توهم القائل انه لم يفرق بين الضرورة التي تسميها
المنطقيون ضرورية مطلقة ازلية والضرورة مادام الموضوع موجودا اعني التي
يسميها ضرورية مطلقة فان الاول يقتضي كون الملزوم واجب الوجود لذاته دون
الثاني فانها ضرورية مقيدة بمادام الموضوع موجودا لا ضرورة بالنظر الى مهية الموضوع
فقط والاول لا يتحقق الا في مادة الواجب تعالى ولوازمه كقولنا الله عالم بالضرورة
فان ثبوت العلم له تعالى واجب بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى امر اخر بخلاف قولك
الاربعة زوج بالضرورة مادامت موجودة فانها ضرورة مقيدة بقيد الوجود وذلك
لا يقتضي ان لا يحتاج في ثبوت الزوجية لها الى امر اخر بل هذه الضرورة بمنزلة الضرورة بشرط
الوصف وليست ضرورة ذاتية في الحقيقة فتامل **قوله** لا يخ ذات الموضوع
اما ان يقتضي تلك النسبة قيل في هذا التقسيم نظر اما اولا فلانه يقتضي انقلاب
مادة الضرورية الى امكان من وجهين احدهما ان حمل الشيء على نفسه ضروري
ويلزم بمقتضى هذا التقسيم ان يدخل في قسم الممكن ضرورة ان ذات الشيء لا يقتضي لان
نسبته الى نفسه فيلزم ان يكون مادة قولنا الانسان انسان وزيد زيد هي الامكان
دون الوجوب ضرورة بل يلزم ان لا يكون الذاتيات مطلقا واجبة الثبوت
للشيء بناء على ان ثبوتها له ليس معللا بعلة اصلا كما حقق في موضعه الثاني
ان البارى تعالى عند الحكماء هو الموجود كما ستقف عليه هو الموجود البحت الذي لا مهية له
لا الشيء الموجود فلا يصدق عليه تعالى انه يقتضي ان يكون هو الموجود اذ لا شيء هناك
وراء الوجود فيلزم ان يكون مادة قولهم البارى موجود هو الامكان لا الوجوب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ثانيا فلان اقتضاء الممتنع الوجود لنقيض النسبة بعيدا

لانه معدوم قطعا فكيف يقتضي شيئا **اقول** قد فصلنا الكلام على هذا التقسيم
في الحواشي وحققنا المقام بما لا مزيد عليه ونقول ههنا ما ذكره هذا القائل بعينه
من ان المادة في قولنا الانسان انسان وزيد زيد هو الوجوب دون الامكان
ينافي ما تقرر عنده من ان الوجود مقدم على المهيات وانه وحده صار انسانا
اذ الوجود الذي هو الشرط لما كان ممكنا فما ظنك بالمشروط به وما ذكره من ان
ثبوت الذاتيات ليس معللا بعلة وان كان حقا لكنه مخالف لما سبق منه في بحث
التشكيك من التجارة وانه عدم جريان العلية في الذاتيات الا يرى انهم
حكموا بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا وما لم يصر انسانا لم يصر زيدا اعتبارا
وقد اوردنا هناك ما ينبغي لحل الشبهة واساس ما ذكرنا هناك وقد وقع التشاجر
والتدافع بين كلاميه في الموضعين كما ترى والنظر الثاني ايضا ههنا وما ذكره
من ان البارى تعالى عند الحكماء هو الموجود البحت اذ ليس هناك وراء الموجود
ان اراد انه الموجود المطلق عندهم فهو غير مسلم كيف والموجود المطلق عندهم امر اعتباري
من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج اصلا وان اراد انه الوجود الخاص
بمعنى عدم اتصافه بالذات وبالموجود المطلق مع هذا على انهم قد يطلقون الاقتضاء
بمعنى الاستلزام كما سيجيء وعلى هذا لا يرد النقض بالواجب تعالى فانه يستلزم نسبة الموجود
المطلق قطعا ثم قيل في التقسيم المطابق لما في الشفاء ان الموضوع اذا اعتبر ذاته
من غير التفات الى ما هو غيره فاما يجب ان يكون عين المحمول او يمتنع ذلك او لا
ولا ذاك والمادة في الاول هو الوجوب بحسب الذات وفي الثاني الامتناع وفي الثالث
الامكان ولا يلزم من ذلك ان يكون الواجب مقتضيا لنسبة المحمول اليه اعني
وجوب كون المحمول عينه لجواز ان يكون هناك امر واحد كالانسان ولو فصله
العقل الى الموضوع والمحمول فقال الانسان انسان وجب ان يكون عينه من غير
ان يكون ثمة اقتضاء لنسبة الى نفسه وقس عليه حال الممتنع **اقول** الممتنع
لا ذات له فكيف يصدق عليه انه اذا اعتبر ذاته يمتنع كونه عين المحمول فالاولى
ان يقال اما ان يكون له ذات اذا اعتبر من حيث هو يجب كونه عين المحمول وهو الواجب
او ذات اذا اعتبر من حيث هو لم يجب كونه عين المحمول ولا عدم كونه عينه او ليس له ذات

اصلا وهو الممتنع ولا يرد انه يلزم كون الممكن المعدوم ممتنعا لان الممكن انما يتصف
بالامكان بمعنى العدول باعتبار وجوده في الذهن فله ذات قطعا فان قلت
الممتنع ايضا انما يتصف بعدول الامتناع حال وجوده في الذهن وح فله ذات ايضا
قلت لا نم ان له ذاتا حينئذ في الذهن بل هو ليس في الذهن الا ذلك المفهوم وهو
ليس ذاته فاذا قلت شريك الباري ممتنع فليس في الذهن حال الحكم الا مفهوم
شريك الباري وهو ليس ذات شريك الباري بل نفس مفهومه وانما يصدق شريك
الباري عليه بطريق الحمل الاولي على نفسه فردا له وهذا الصدق مشترك بين جميع المفهومات
على انفسها سواء كانت كلية او جزئية والمراد بالذات ههنا هو ما صدق عليه بحمل
المتعارف ولا يصدق شريك الباري على شيء بهذا الطريق فالحكم بالامتناع
على العنوان كما حقق في موضعه ومصداقه انتفاء الافراد المحققة بخلاف الممكن المعدوم
فانه يصدق بالحمل المتعارف على افراده الذهنية فله ذات يقتضي الاتحاد بالمحمول
ولا عدم الاتحاد من الحمل نحو الياقوت يصدق على الحال اليا قوت الذهنية وتلك
ذوات ذلك المفهوم الذي عرفت وهي لا يقتضي اتحادها مع الموجود ولا عدم
اتحادها معه ثم قيل فان قلت لا خفاء في ان الموضوع في مادة الوجوب يجب
ان يكون عين المحمول واذا لم يكن الموضوع مقتضيا لوجوب كونه علة فلا بد لذلك
من علة اخرى وح اذا اخذ الموضوع مع قطع النظر عن تلك العلة لم يلزم
ان يكون عين المحمول فلم يكن هناك وجوب بحسب الذات قلت انما يلزم ان يكون
لنسبة المحمول الى الموضوع علة ان لو كان النسبة امرا بالفعل متحققا في نفس الامر
وليس كذلك لما مر من ان الموضوع والمحمول في نفس الامر شيء واحد لا نسبة بينهما
اصلا وذلك الشيء اذا فصله العقل الى الموضوع والمحمول فقد يجوز ان ينعدم
من حيث انه محمول نحو الانسان ضاحك بالفعل وقد لا يجوز ذلك وح قد يستند
امتناع العدم من تلك الحيثية الى شيء اما نفس الموضوع نحو الانسان ضاحك بالقوة
او غيره نحو العقل الاول موجود وقد لا يستند ذلك الى شيء نحو الانسان انسان
اقول معنى كون الذات مقتضيا للنسبة ان يكون الذات ابدا منشأ
صحة انتزاع النسبة فلا حاجة الى هذه الكلمات المشوشة على ان ما ارتكبه من ان العقل

يفصل الانسان الى الموضوع والمحمول في قولك الانسان انسان كلام مختل
اذ التفصيل انما يمشي فيما يشتمل على اشياء مجملا وليس الانسان مشتملا على نفسه
حتى يفصل الى الانسان الموضوع والانسان المحمول بل هناك امر واحد لوحظ
تارة باعتبار ما وتارة باعتبار اخر وسيحقق معنى الحمل على نفسه في موضع يليق
ان شاء الله تعالى ثم من مذهب هذا القائل انه انما يصير الانسان انسانا بعد ان جعل
فيتوقف امتناع انعدام الانسان من حيث انه انسان على وجوده المتوقف
على علته فكيف لا يكون امتناع انعدامه من تلك الحيثية موقوفا على شيء ثم اني
ذكرت في بعض تحريرات الحواشي انه يجوز ان يكون مرادهم باقتضاء الذات
الوجود ان لا يكون ذلك باقتضاء الغير كما ان مرادهم الجوهر قائم بنفسه انه ليس قائما
بغيره او يكون المراد بالاقتضاء الاستلزام لا العلية كما انهم قالوا العلم التام
بالعلة يقتضي العلم بالمعلول فاعترض عليهم بالمنع فغير المص الدعوى الى هذه العبارة
وقال العلم التام بالعلة يقتضي العلم بالمعلول وفسر العلم التام بالعلم بالشيء مع
جميع احواله قال ولما كان من جملة احوال العلة استلزام المعلول كان العلم التام
بها يقتضي العلم بالمعلول فعلم ان مراده بالاقتضاء هو الاستلزام وان توهم ان
الشيء لا يستلزم نسبته الى نفسه فوجه دفعه ان المراد باستلزام النسبة
استلزام الحيثية التي هي مطابق تلك النسبة واعترض عليه اما اولا فلانه ارتكاب
تجوز بعيد بلا قرينة صارفة عن الحقيقة وهو غير جائز في التعريفات والفرق
بين ما قامت عليه قرينة ظاهرة اذ من البين ان الشيء لا يجوز ان يقوم بنفسه
فلا يراد بالعبارة الدالة على ذلك ظاهرها بخلاف اقتضاء الذات النسبة
فان المتبادر منه معنى صحيح فلا يصرف العبارة عنه الا بقرينة صارفة واما ثانيا
فلانه لو اراد باقتضاء الذات النسبة ان لا يكون النسبة باقتضاء الغير لم يكن
ذلك منافيا لاقتضاء الذات نقيض النسبة ولم يمكن تخيل القسم الرابع مضمحلا
بادنى التفات على ما نص عليه الشارح واما ثالثا فلان ما نقله عن المص على تقدير ثبوته
لا يدل على تفسير الاقتضاء بالاستلزام اصلا فان المعلومية ثابتة لها لاجل العلة
مطلقا او لاجل حالها المخصوصة التي هي استلزام المعلول كما ان الحوالة ثابتة لان

اولازم لزيد كما ان الانسان علة لثبوت الحيوان لزيد كما نص عليه بهمنيار
فيما نقلنا عنه انفا كذلك حال العلة يكون علة لثبوت المعلول لهذه الحال التي
هي الاستلزام المذكور فيكون الاقتضاء بمعنى العلية في كلامه لا بمعنى الاستلزام
وعلى تقدير ان يكون المص فسره بالاستلزام فانما يسمع منه ذلك اذا قامت
قرينة عليه واما رابعا فلان الشيء كما لا يستلزم نسبته الى نفسه لا يستلزم سلب تلك النسبة
اقول اما الوجه الاول فمندفع بانا لا نم انه مجاز بعيد بلا قرينة صارفة
فان مثل ذلك متعارف عندهم والقرينة الصارفة ظاهرة بناء على ما زعمه من ان
كون الشيء لا يقتضي نسبته الى نفسه فان صح ما ذكره فذلك هو القرينة الصارفة
وان لم يصح فقد اندفع ايراده عن اصله والفرق الذي زعمه ممنوع كيف وهو قد ادعى
مدار ... عدم كون الشيء مقتضيا لنسبته اليه وما ذكره من ان المتبادر منه معنى صحيح
مدفوع ايراده عن اصله اذ مع الاعتراف بصحة المعنى المتبادر لا معنى للايراد ولا حاجة
الى الصرف عن الظاهر وهذا لا يخفى عن غباوة واما الوجه الثاني فظاهر الاندفاع فان
ثبوت احد المنتسبين لشيء بدون اقتضاء الغير يستلزم انتفاء الاخرى التي بازائه وثبوت
الاخرى يستلزم انتفاء الاولى كذلك انتفاء ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاقتضاء
بمعنى العلية او بغير ما ذكرنا وهو ظاهر فان العقل يحكم بادنى ملاحظة على كون الشيء
مع قطع النظر عن غيره واجب الوجود والعدم معا سواء اعتبر في ذلك كونه مقتضيا لهما
اولا بل سواء كان باقتضاء الذات او باقتضاء الغير واما الوجه الثالث
فالقدح في ثبوت الحصر لذلك مندفع بالمطالعة والتعسف الذي احتمله يتلاشى بادنى توجه
قال المص فسر العلم التام بالعلة بالعلم بجميع احواله وجعل من احواله استلزامه
للمعلول فهي يلزم منه العلم بالمعلول ولا شك ان العلم بجميع احواله التي من جملتها
العلم باستلزام المعلول ليس علة للعلم بالمعلول كيف والعلم بالمعلول متقدم على العلم
باستلزامه اذ الاستلزام نسبة بين العلة والمعلول والعلم بالنسبة متاخر عن العلم
بالمنتسبين على انه صرح هناك بان العلم التام بالعلة بهذا المعنى يتضمن العلم بالاستلزام
المذكور وقاسه على الحيوان والانسان قياس مع الفارق فان العلم بجميع احوال
العلة بالنسبة الى العلم بالاستلزام ليس من قبيل العام بالنسبة الى الخاص بل نسبة

نسبة الكل الى الاجزاء على ان الاقتضاء بمعنى الاستلزام شائع في كلامهم
كما يظهر بالتتبع واما الرابع فمندفع بان كل شيء في حد ذاته فهو بحيث لو انتزع منه
نسبته الى نفسه كان صادقا وهذا هو المراد باستلزام الحيثية المذكورة فهو
الشيء فكما لا يستلزم نسبته الى نفسه لا يستلزم سلب تلك النسبة ان اراد بها
ما ذكرنا فظاهر السقوط وان اراد انه لا يستلزم نفس النسبة المذكورة فهو صحيح
فيما لا يخل باحد اصلا ثم قال هذا القائل فيه لا نم ان مادة المثالين هي الوجوب
الذاتي بل مادتهما الوجوب بشرط الوجود وهو ما يسميه المنطقيون الضرورة المطلقة
ويسمون الوجوب الذاتي بالضرورة الازلية فقد تقدم منه ان الوجود متقدم على حمل
الذاتيات فما لم يوجد الانسان لا يكون انسانا ولا حيوانا ووجوده من غيره
فلا يكون كون الانسان انسانا وزيد زيدا واجبا بالذات قال فيه بحث لانه
لو لم يكن مادة المثالين المذكورين هي الضرورة الذاتية لوجب ان يكون مادتهما
اما الامتناع الذاتي او الامكان الذاتي بمقتضى التقسيم المذكور وهما كلاهما
ظاهر البطلان كما لا يخفى قوله لا يخفى حال هذا الكلام مما سبق منا سابقا وايضا
فانه اذا كان الوجود الذي هو بزعمه شرط كون الانسان انسانا ممكنا
يكون كونه انسانا ممكنا بالطريق الاولى فما ذكره من بطلان كلا الشقين ممنوع
ثم قيل قال بعض الفضلاء لا يقال تعريف الواجب والممكن والممتنع بما ذكر
يقتضي ان لا يستلزم التركب الامكان الا انهم استدلوا على عدم تركب الواجب
باستلزامه الامكان بناء على ان الواجب حينئذ يكون محتاجا الى جزئه الذي هو
غيره وكل محتاج الى غيره ممكن بيان ذلك ان المراد بالغير في قولنا من غير التفات
الى غيره الغير الذي هو خارج عن نفس المفهوم الذي التفت اليه لان الالتفات
الى الغير الذي هو جزء المفهوم في تصور المركبات لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم
والمفهوم من قوله كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ان الالتفات
الى الغير ينفك عن الالتفات الى المفهوم واذا كان المراد من الغير الغير الخارج
يكون الواجب مفهوما اذا التفت اليه من غير التفات الى الخارج عنه يكون مقتضيا للوجود
فيصدق هذا التعريف على المركب من واجبين فرضا وكذا الحال في المركب

من الممتنعين كشريك الباري والخلاء لانا نقول المراد بالالتفات الى الغير الا
اليه مقصودا بالذات ولا شك ان الالتفات الى الجزء في ضمن الالتفات الى الكل
ليس التفاتا اليه قصدا اصليا وبالذات او نقول لا يلزم من صدق الشرطية
امكان الملزوم فلا يلزم من صدق قولنا اذا التفت الى المفهوم المركب من غير
التفات الى جميع ما يغايره فهو بحيث لا يجب له الوجود والعدم امكان الالتفات
الى المفهوم بدون الالتفات الى المجرد بل اللازم كون الملزوم بحيث لو صدق
صدق التالي واذا كان ذلك محالا ولا شبهة في ان الشرطية فيما نحن فيه كذلك
ولا يتوهم انه جاز ان يستلزم المحال فصدق الشرطية القائلة ان التفت الى المفهوم
المركب من غير التفات الى جزئه يجب له الوجود لان ذلك انما يتحقق في المحالين
الذين بينهما علاقة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل واعترض عليه بان فيه بحثا
اما في السؤال فلانا لا نسلم ان المراد بالغير هو الغير الخارج عن المفهوم الذي يلتفت اليه بل هو اعم
منه ومن الغير الداخل فيه وما ذكر بيانه من ان الالتفات الى الغير الذي هو جزء
المفهوم في تصور المركب لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم غير مسلم اذ الالتفات
الى الكل يستلزم العلم بالجزء لا الالتفات اليه وقد حققنا ذلك فيما علقناه على حواشي
شرح المطالع فجوزنا ان يلتفت الى الكل ولا يلتفت الى الجزء اصلا لا اصالة ولا تبعا
واذا كان المراد بالغير اعم لم يصدق التعريف على المركب من واجبين اما في الجواب
فلانه مخصوص بجواز استلزام المحال للمحال ما يكون بينهما علاقة وذلك غير بين ولا مبين
مع ان القوم قد جوزوه في غير الصورة المذكورة **اقول** الكلام الذي نقله المعترض
ضعيف واعتراضه عليه سخيف اما الاول فلانه بعد تسليم ما ذكره من ان المراد الالتفات
قصدا وبالذات كما ذكره في الجواب الاول وتسليم انه لا يلزم من صدق الشرطية
امكان الملزوم كما ذكره في الجواب الثاني لا يظهر اندفاع السؤال المذكور وهو عدم
استلزام التركيب الامكان لان المركب من الواجبين لا يخرج عن تعريف الواجب
بما ذكره اذ لا يظهر بما ذكره انه لا يصدق عليه انه اذا التفت اليه من غير الالتفات
قصدا الى جزئه او من التفات مطلقا الى جزئه يكون مقتضيا لوجوده ضرورة ان المجموع
الواجبين اذا لوحظ من غير التفات الى جزئه فليس في هذه الملاحظة ما يمنع عن كونه مقتضيا

لوجوده كيف وقد ذهل فيها عن احتياجه الى الجزء الموجب لعدم كونه واجبا واما منع
السؤال بان يقال بعد تسليم ان الالتفات الى الكل يستلزم الالتفات الى الجزء كما
قرره لا يلزم دخول مجموع الواجبين لان الالتفات الى ذلك المجموع يستلزم
الالتفات الى غيره الذي هو جزؤه بناء على ما تقرر والاشتمال على الجزء مع كونه
مقتضيا لوجوده ومحصله ان معنى التعريف ان الواجب ما يكون ذاته مقتضيا
لوجوده بدون مدخلية الغير في هذا الاقتضاء ولما كان للاجزاء المركب مدخل
في التقوم وانه لم يصدق عليه ان ذاته بدون مدخلية الغير مقتض لوجوده ضرورة
ان ما له مدخل في قوامه فله مدخل في اقتضائه بل في سائر اوصافه واما الثاني
فلان ما ذكره من ان الالتفات الى الكل انما يستلزم العلم بالجزء ولا الالتفات
الى الجزء وانه يجوز ان يلتفت الى الكل ولا يلتفت الى جزئه اصلا لا اصالة ولا تبعا
خلاف ما يحكم به الفطرة فان الالتفات الى الجزء تبعا لا يتخلف عن الالتفات
الى الكل قصدا نعم يتخلف الالتفات الى الجزء قصدا عن الالتفات الى الكل ولو كان الامر
كما ذكره لتخلف الدلالة التضمنية في المركبات عن الدلالة المطابقية وهو خلاف
الاجماع ولو نظر على ما علقه على الحواشي لشرح المطالع لتبين حاله ثم لم يبين ما ذكره
انه اذا كان المراد بالغير اعم لا يصدق التعريف على المركب من واجبين وهو
غير بين وما ذكره من ان استلزام المحال للمحال لا يختص بما يكون بينهما علاقة وان
ذلك الاختصاص غير بين ولا مبين من العجائب التي ليست منه عجبا منه فان القوم
فسروا الشرطية اللزومية بما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير المقدم لعلاقة
وبهذا القيد اخرجوا الشرطية الاتفاقية عن التعريف وقد تقرر في الحكمة ان الملازمة
لا تقتضيها الا العلة الموجبة اما بين بعضها ومعلولها او معلوليها وزاد حكمه في شرح
الاشارات تبعا لما فهم من الشفاء في القسم الاخير انه يكون لاحد المعلولين
مدخل في الاخر فليت شعري كيف ساغ له انكار ذلك ونسبة خلافه الى التصريح
مع ان كتبهم مشحونة بما ذكرنا ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال واعلم ان قولهم
باستلزام التركيب اختصاص احتياج الكل الى الجزء الامكان على ما يقتضيه تعريف
الممكن منقوض بالمركب الممتنع كمجموع النقيضين من حيث هو مجموع لا يقال ان الممتنع

هو اجتماع النقيضين الذي هو مركب وكذا المركب من الممتنعين هو مجموع المركب
من شريك الباري والخلا فانه ممكن وان كان كل من الجزئين ممتنعا لانا نقول
القوم صرحوا باجتماع امتناع النقيضين وايضا لو كان مجموع النقيضين ممكنا لم يلزم
من فرض وقوعه محال لكن يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين الذي لا شبهة
في استحالته ونقول ايضا لو كان كل مركب ممكنا لكان المركب من الممتنعين
فيحتاج الى العلة المستقلة بالتاثير في ذلك العدم لان الممكن لابد ان يحتاج في كل
من الطرفين الى مرجح مستقل في ذلك الترجيح وهو المراد بالمستقل بالتاثير ولا يجوز
ان يكون ذلك نفسه والخارج وهو ظاهر ولا يجوز ان يكون جزؤه لانه اما ان يكون
كل جزء فيلزم التوارد او بعضه فيلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لو كان ذلك المركب معللا
لكان علته عدم علة وجوده لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود للكل علة
وجود جزئه ولا يتصور ان يعلل وجود شيء من اجزائه لعدم امكانه واعترض عليه
اما اولا فلانا لا نم الاستحالة بالنقيضين المجتمعين لانه ممتنع لمجرده الذي هو الاجتماع
لا لذاته ومن اطلق عليه انه ممتنع فالظاهر انه توسع واما ثانيا فلانا لا نم ان مجموع
النقيضين لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال فان عدم المعلول الاول ممكن
قطعا ويلزم من فرض وقوعه محال وهو عدم الواجب بالذات لان عدم المعلول
مستلزم لعدم علته واما ثالثا فلانا نختار ان علة عدم المركب من الممتنعين مجموع
عدمي جزئيه لا عدم كل جزء ولا عدم بعضه كما اذا عدم جزءا المركب معا فان عدم المركب
حينئذ معلل بعدمهما واذا عدم احدهما كان معللا بعدمه واما رابعا فلان قوله
وعلة وجود الكل علة وجود جزئه ليس كليا وانما يلزم ذلك لو كان لوجود الجزء
علة الا ترى ان مجموع الواجب اقول وعلة وجوده نفس الواجب
لا علة قوله الكلام المنقول عن بعض الفضلاء ضعيف ومنشؤه توهم ان
مراد القوم من قولهم كل مركب ممكن انه ممكن بالامكان الخاص وليس كذلك بل مرادهم
انه ممكن بالامكان العام المقيد بطرف العدم اعني انه ليس واجبا يشعر به تتبع موارد
استعمالهم لهذه المقدمة فانهم يستعملونها حيث وبدون نفي الوجوب عنه واي غرض
لهم يتعلق باثبات الامكان الذاتي لكل مركب حتى الممتنعات ليدعوا هذه المقدمة فسقط

جميع ما ذكره من الشبه المموهة والاجوبة المشوشة هذا وفيما ذكره المعترض بحث
لان كون النقيضين المجتمعين ممتنعا لمجرده الذي هو الاجتماع لا لذاته انما يمشي اذا اعتبر
معا من غير اعتبار جزء آخر كالعشرة حيث قيل انها محض الوحدات بدون اعتبار جزء
آخر فلا يمشي هذا الجواب اصلا ولا شك ان معروض الاجتماع في النقيضين المجتمعين
ممتنع وليس الاجتماع جزءا له بل امتناعه لذاته فان قيل بل امتناعه لوصف الاجتماع
المعتبر معه وان كان خارجا فيكون ممتنعا بالغير فالجواب انا اذا لاحظنا النقيضين
ولم نلاحظ معهما شيئا آخر اصلا فهذا المدرك مغاير لكل واحد من النقيضين فاذا نسبنا
اليه الوجود وجدنا كيفية تلك النسبة هو الامتناع مع انه لم يلاحظ معهما اجتماعهما
اذ هذه الملاحظة انما يستلزم اجتماعهما في الملاحظة لا ملاحظة اجتماعهما فيكون المركب
الملحوظ على هذا الوجه ممتنعا لذاته اذ لم يعتبر معه الاجتماع لكن يدعى انه يجوز ان يكون
امتناعه لامتناع الاجتماع اللازم له وان لم يلاحظ معه فلا يكون ممتنعا لذاته
وكذا المركب من الممتنعين امتناعه لذاته فان المركب عين الاجزاء بالاسر فاذا كان
الاجزاء بالاسر ممتنعا لذاته كان المركب ممتنعا لذاته وهو ظاهر واما المركب من الممكن
والممتنع فامتناعه لجزئه الممتنع قوله اي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع فيه نظر اذ
ظاهر ان قسمة الكيفية الى الثلث حاصرة والقسمة الحاصرة تجري في النسبة بان يقال
كل نسبة اما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع
باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة والظاهر ان يقال اي في قسمة
المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني وفيه بحث اذ هذه الثلثة
كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع ونسبته اليه هي الاتحاد كما ذكرنا ولم يرد ههنا قسمة
الكيفية مطلقا الى هذه الثلث بل قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع كما صرح به ولا
كيفية نسبة المحمول الى الموضوع مطلقا اليها بل قسمة الكيفية الذاتية للنسبة المذكورة
كما دل عليه تفريع هذا على قول المص وهي بالضرورة ذاتية والكيفية الذاتية لنسبة المحمول الى الموضوع
اما الوجوب او الامكان او الامتناع اقول لا يسبق الى الوهم من النسبة المذكورة
في هذا المقام الى غير نسبة المحمول الى الموضوع كما ينادي عليه المقام والسابق واللاحق
في الكلام فمثل هذه المناقشة لا يليق باهل التحصيل واما ما ذكره من تخصيص النسبة التي هي المقسم

كيفية بالنسبة الذاتية ليصح الحصر فلا اشعار في كلام الشارح لانه خصص الثلثة بالذاتية
والثلثة هي الاقسام لا المقسم بل جعل المقسم كيفية نسبة المحمول الى الموضوع من غير
تقييد وتخصيص الاقسام لا لحصر في صحة الحصر بل يرد في فساده كما لا يخفى ثم نقل عن بعض
الفضلاء انه لا شك ان هذه القسمة لا ساءى في غرها بخرج فيه لا قسمة المفهوم بالنسبة
الى ساير المحمولات ربما يكون شانه كما اذا قسم المفهوم بالنسبة الى الضحك بالفعل
اذ ليس له مفهوم يجب له الضحك بالفعل لذاته بل انما يكون المفهوم بالنسبة الى بعض المحمولا
منحصرا في قسم في نفس الامر كما اذا قيس المفهوم الى الوجود الذهني اذ كل مفهوم ممكن
وجوده في الذهن فاذا صدق قسمة المفهوم بالقياس الى هذه المحمولات الى ما فوق
الاثنين من الواجب وغيره فلا بد ان يراد بالقسمة القسمة العقلية والا فلا وجه
الى ما فوق الاثنين لانحصار القسمة في الواقع في الاثنين والواحد اذ ليس ما سواه
الا مجرد احتمال عقلي معتبر في القسمة واذا قصد بها هذه القسمة لم ينحصر الاقسام في الثلثة
المذكورة بل يكون ضروري الطرفين قسما آخر يجب احتماله العقل كما يراه فان ارتباطه
بالدليل لا يخرجه عن كونه قسما عقليا واعترض عليه بان ذلك انما يلزم لو حكموا بان هذه
القسمة في المفهوم معينا الى ساير المحمولات اذ حينئذ يجب ان يعتبر القسمة العقلية
كما ذكره هذا الفاضل ويدخل فيه ضروري الطرفين لكنهم لم يحكموا بذلك بل حكموا بانها
تجري في القضية مطلقا كما يدل عليه قول المص واذا حمل الوجود او جعل رابطة ثبت
مواد ثلث ثم قال واذا اخذت ذاته اي فيما كان الوجود فيه محمولا او رابطا و
مطلق القضية اما واجبة المحمول او ممكنة او ممتنعة لذات الموضوع وهذه هي اقسام محققة
لها بخلاف ضروري الطرفين فانه يمنع ان يكون قسما لها **قوله** الكلام المنقول
لظهور ان المقسم هو المفهوم الكلي اعني ما حمل فيه الوجود او جعل رابطة على انه يمكن
ان يكون المراد من القسمة هو الترديد كما يظهر من بعض مواضع اطلاقات المص
فلا مجال لما ذكره هذا الفاضل وما ذكره وسلمه المعترض من انه اذا اعتبر القسمة العقلية
يدخل فيه الضروري الطرفين غير مسلم **قوله** والشئ لا يقتضي نفسه قيل عليه صرح
الشارح بان معنى اقتضاء الذات الوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي
كونه وجودا وذات الباري تعالى على زعمه نفس الوجود فلا يلزم من اقتضاء

الذات الذي هو الوجود لكونه موجودا اقتضاء الشئ نفسه وقد اعترف الشارح بنظير هذا
فيما سلف **اقول** هذا الاعتراض ان كان على صاحب القيل فلا يخفى عدم
توجهه فان تصريح الشارح لا يقوم حجة عليه وان كان على الشارح فاما ان يراد به ان ذلك
خلاف ما سيذكره وهو ايضا غير متجه لان المذكور ههنا ليس كلام الشارح بل
كلام صاحب القيل وان اراد به ان لهذا السؤال جوابا آخر لم يذكره الشارح فليس كذلك
فان الشارح فيما بعد ذكر ذلك ورده **قوله** فهو خارج عن المقسم فلا يلزم من كون
ذاته عين الوجود ان يكون خارجا عن المقسم فان ذاته الذي هو عين الوجود
يصدق عليه انه ذات لا يقتضي وجوده ولا عدمه اما الاول فلعدم التغاير واما
الثاني فظاهر فيلزم الدخول في قسم الممكن تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انه لو اقتضى تقسيم
الذات بالقياس الى الوجود والعدم خروج افراد الوجود عن المقسم لكان مقتضيا
لخروج افراد العدم ايضا لاستوائهما في ذلك فيخرج افراد الوجود والعدم
باسرها عن المقسم **قوله** قد ذكرنا في الحواشي السابقة ما هو ماخذ كلام هذا القائل
عدم لزوم خروجه عن المقسم وايدناه بما ذكره الشارح في بحث الوجود لكن ما اراد
القائل من ان ذاته الذي هو عين الوجود يصدق عليه انه لا يقتضي وجوده ولا عدمه
ففيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم عدم التغاير من جميع الوجوه لم لا يجوز ان يكون بين
المقتضي والمقتضى تغاير اعتباري وان كانا متحدين بالذات الا ترى ان العدم
المطلق ممتنع فيصدق عليه بناء على هذا التقسيم انه يقتضي العدم مع انه عين العدم ويمكن
ان يورد بصورة النقض الاجمالي ويقال لو صح ما ذكر من الدليل لزم ان لا يقتضي
العدم المطلق العدم فلا يكون ممتنعا واما ثانيا فلان كونه عين الوجود لا يستلزم
ان لا يقتضي سلب الوجود بمعنى سلب كونه موجودا كما ان الوجود الخارجي مع انه
عين الوجود نفسه ممتنع الوجود الخارجي فيصدق عليه بمعنى هذا التقسيم انه يقتضي
سلب الوجود بمعنى سلب كونه موجودا وعلى هذا فلا يدخل في الممكن كما ذكره في الممتنع
كما ذكره بل في الممتنع ثم ما ذكره من انه يلزم خروج افراد العدم لا يرد عليه اذ لم يصرح
بخلافه ولا بما يستلزم خلافه فله ان يلتزمه **قوله** وقد صرح الشيخ بذلك فقيل
لم يرد الشيخ ان هذا التقسيم على ما اعتبر بذاته وجب وجوده ام لا وجود له في الاعيان

فانه قال قبل ما نقلناه عنه فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن
الوجود وان واجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود له علة وان الواجب الوجود
غيره كاف لغيره في الوجود ولا متعلقه لغيره فيه وقال بعده ان الواجب الوجود ذاته
واجب الوجود من جميع جهاته وان واجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا
لوجود آخر فيكون كل منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ومتلازمان وان
واجب الوجود لا يمكن ان يجمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود لا يجوز
ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه هذا كلامه وهو صريح في ان الاحكام المذكورة
انما هي للواجب الوجود الخارج من القسمة ومن البين ان ما له هذه الاحكام المذكورة
لا يكون امرا عقليا لا وجود له في الاعيان بل مراده ان الموجود يقسم عقلا
الى قسمين بخلاف المفهوم فانه يقسم الى ثلثة **اقول** قد ذكرنا في حواشي ما يحقق
حقيقة الحال وما اراد عليه الفاضل عبارة الشيخ وان مراد الشيخ بهذه العبارة اثبات
انقسام الموجود عقلا الى قسمين وبعده عن المفهوم فانه يقسم الى ثلثة واخبر
بان ما ذكره لا يصير نكتة في عبارة الشيخ ولا يدفع وهم الشارح لان انقسام الموجود
الى قسمين قسمة واقعة وكذا قسمة المفهوم الى الثلثة فلم يظهر ما ذكره فائدة لتقييد الانقسام
بالعقلي فلا يندفع ما في حواشينا من ان مراده ان هذه القسمة فعلية مع قطع النظر
عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يبين بالبرهان وجود الواجب فحصر القسمة قسمه
بحسب الواقع **قوله** هذا التقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي قلت في الحواشي اذا كان
الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون التقسيم بالحقيقة للممكن فلا يرجع طائل
اذ لا يخفى على المصنف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه
اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما حمله عليه اصلا بل غرضه ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال
العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يبين وجود الواجب
كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها وعلى ما حمله الله عليه يكون هذا القسم
ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب والعجب انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الا قضاء
الذي ينافي كونه عين الوجود بزعمه على ما صرح به والا فلا مانع من حمله على الا قط
اذ لا شك انه يصح ان يقال السواد اذا اعتبر ذاته يجب كونه سوادا فكيف يجعل مانع

العبارة مؤيدة الوجيهة ويحقق مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم اعم من ان
يكون شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود القائم بذاته سواء كان اطلاقه
على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجازا ولا يلزم ان يكون الوجود مغايرا له
كما هو المتبادر الى الفهم من اللفظ قيل فيه بحث اذ حاصل هذا التحقيق ان الحكماء
يريدون بالوجود اعم من معناه المتعارف في عرف اللغات ويدخل فيه ما لا يدخل
في معناه المتعارف وهو الوجود القائم بذاته والحق عندهم هو هذا او اخبر
بانه قد تبين ان للوجود معنى بديهيا مشتركا فالمشترك في نفس الامر وهو معناه
المتعارف منه وكل ما يكون خارجا عن هذا المعنى يكون لا شيئا في نفس الامر
فاذا كان الوجود القائم بذاته خارجا عنه يكون لا شيئا في نفس الامر فلا يخرج
باطلاق لفظ الوجود عليه مجازا او اصطلاحا عن اللاشيئية ولا يندرج تحت
الشيء في نفس الامر فكيف واجب الوجود بالذات فاي غرض يتعلق بهذا التعميم
واي تحقيق فيه **اقول** ليس حاصل هذا التحقيق الذي ما ذكره بل معناه ان ما يتوهمه
العامة من لفظ الموجود انه ما قام به الوجود حتى يكون مغايرا له غير معتبر عندهم
كما ان العامة يتوهم ان معنى العالم ما قام به العلم قيام الشيء بغيره ولذلك يشترطون
على العالمين بكون العلم غيره بانه يستلزم نفي كونه تعالى عالما ولذا الحال في القدرة
وغيرها من الصفات الذاتية بطريق لو ناقش مناقش بان المعنى المتعارف هو
ذلك لا ما يثبته الحكماء فلا يلتفتون اليه بل يقولون مقتضى البرهان ما ذكرنا والمعول
على مقتضى البرهان لا على ما يتوهمه العامة من الالفاظ ومقتضى البرهان انتهاء
سلسلة الموجودات الى شيء لا يمكن للعقل تحليله الى ماهية ووجود فسواء كان
اطلاق الموجود في عرف اللغة على هذا المعنى حقيقة او مجازا لا يتفاوت الحال عندهم
وقد فصل القول فيه في الحواشي حتى قيل الموجود في هذا المعنى اسوة حسنة لسائر صفاته
بل سائر الصفات اسوة حسنة بالوجود في هذا المعنى فان العلم هو الصورة المجردة
ان قامت بغيرها كان علما لغيره وبصيرة الغير عالما لنفسه فكان عالما وعلما ومعلوما
الى آخر ما ذكر ههنا فليت شعري فهم هذا الفاضل مما ذكره الحكماء في كونه تعالى عالما وقادرا
وحيا ومريدا وسامعا وبصيرا ولم يكن الصفات الذاتية عين ذاته تعالى احمله على ما ذكر ههنا

من انهم يعنون المعنى المتعارف ويطلقون عليه لفظ العالم ونظائره بالمعنى الذي
اصطلحوا عليه هذا من اعجب العجائب ثم ما ذكره للوجود معنى بديهيا مما وما يشبهه
في نفس الامر وهو معناه المتعارف منه وان كل ما هو خارج عنه فهو لا شيء
في نفس الامر وهذا اعجب منه فان الماهيات الممكنة كلها خارجة عن هذا المعنى فانها
ليست وجودات بل موجودات مع انها ليست لا شيئا وان اراد بالاتصاف
ما هو في مدرك العرف ان يكون الوجود المغاير له قائما به فلا نسلم ان ما ليس كذلك
فهو لا شيء بل هو عين المدعى فان الواجب عند الحكماء موجود لا بوجود مغاير له قائم
بل بنفس ذاته الذي هو عين الوجود الخاص وان اراد بالاتصاف اعم مما هو في مدرك
العرف ومن المعنى الذي ذكرنا من كونه وجودا ما بنفسه فمسلم لكن الواجب ليس كذلك
كما ذكرنا من كونه وجودا ما بنفسه بل هو وجود خاص قائم بنفسه ومتميز عن غيره
بذاته المستلزمة بهذا القيد اعني التعري عن الماهية فظهر انه لم يمس ما ذكرناه قطعا
راسا ثم ذكرت في الحواشي انه قال بهمنيار في كتاب التحصيل اذا قلنا كذا موجود فليس
يعني به ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه ببيان
وبرهان وذلك حيث يكون ماهية ووجود كالانسان الموجود بل يعني كذا في الا
او في الذهن وهذا على قسمين منه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود مغاير
له ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو
كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجب ان بعض الكون في الاعيان مقترن
بشيء ما وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له
لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا كذلك الكون وقد فرضنا انه لا سبب له
وقال ايضا نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي بسببه يضيء كل شيء
وهو مستغن عن غيره ولو كان للضوء قوام لكان نظير الاول تعالى بان الضوء يحتاج الى الموضوع
والوجود الاول ليس له موضوع وقال الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الوجود
قال بعض المحققين في شرحه الاول وجود محض غير عارض لماهية اصلا واما نقلنا
مقدمات هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه ما نقله بعض الى التطويل ما قال
في الشفاء كل ما له ماهية فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات

هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية
وذوات يفيض منه عليها الوجود الخارجي فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر
الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس
معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه
ان كان موجود اهذه صفته فان ذلك ليس هو الوجود بشرط السلب بل الوجود
لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود مع شرط لا زيادة وتركيب وهذا الآخر
هو الوجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء غيره فهو زيادة
قال المحقق في شرح الاشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته
او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون لذاته
علة لماهيته في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود
ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات والذي هو حق في
نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته اقول المحض مما ذكرناه وما تركناه
من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته
المعرى عن جميع القيود والاعتبارات العقلية فهو اذن موجود بذاته متشخص
عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو هويته البسيطة
التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة
من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع
منه الوجود فهو بسبب الفاعل يملك الحصة لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته
لذلك وذوق المتألهين منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك
الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليها كما في زيد متمول وماء
مشمس وكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قلت اذا كان معنى الموجود
ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة
والا لكان تابعا ومتفرعا لنفسه بل يكون موجودا بسبب عروض حصة
من الوجود المطلق فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه اعم

من ذلك في نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا فليس معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريقة قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق العام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا لا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعاليقهما واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس ما به لغيره بخلاف الثاني فانه ثابت لغيره فيكون وصفا له ونظير ذلك انه لو فرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر منها الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة وحارا اذ لا معنى بالحار الا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها فيصير الغير حارا بها وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان الضوء لنفسه فيكون ضوءا ومضيئا لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف القائم بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير مضيئا وبالجملة لا تجدي المباحثة في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض تحصيل معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد هذا فنقول هذا المعنى العام المشترك من المعقولات الثانية وهو ليس عين الشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما ان مصداق حمله على غيره ذاته من حيث انه مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيث هي مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فهو في حد ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الموجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق المطلق وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الايجاب فيندفع ما ايراد الشارح واعترض عليه اما اولا فلانه اذا لم يكن اتصاف بالوجود وكان اطلاق الموجود عليها من قبيل اطلاق المشمس على الماء كان لفظ الموجود المطلق عليها بمعنى آخر لا بمعناه المتعارف فهم منه فان المقتضى صيغة

اذا قلنا ما

المفعول في مثل المشمس مغاير لمعناها في مثل المضروب والمنصور كما حقق في موضعه لكن معناه المتعارف مساوق للشيء في نفس الامر على ما سبق في متن الكتاب ولم ينقل خلاف لاحد من الحكماء في ذلك فانه اذا لم تكن الممكنات موجودة بهذا المعنى لم تكن شيئا بمقتضى ذوق الحكماء المتألهين لم تكن الممكنات شيئا ثم مساوقة لفظ الموجود للمعنى الذي يقتضي ذوق المتألهين اطلاقه عليه خفي على العقول غاية الخفاء فكانه انه مما يدركه المتألهون بمعونة الذوق **اقول** حاصل ما ذكرنا ان العامة يتوهم من لفظ الموجود ان للوجود قياما بالمهيات والمتألهون قد حققوا ان ليس للوجود قيام بها اصلا بل هو حقيقة قائمة بذاتها وللممكنات علاقة معها فقال انها موجود لا بمعنى قيام الوجود بها كما يسبق الى الاوهام من لفظ الموجود بل بمعنى ان لها نسبة اليه لا يعلم كنهها الا الراسخون في الحكمة كما ذكره الاستاذ قدس سره ولا يلزم من ذلك ان تكون الممكنات لا شيئا فان اللاشيء هو ما لا يكون له تلك النسبة ثم مساوقة لفظ الموجود بهذا المعنى يظهر بان يذكر انه لو كان شرط صدق المشتق قيام مبدأ الاشتقاق على ما يطلق عليه وان الوجود صفة قائمة بالمهيات كما اوهام العامة لكان انظار ان يطلق عليه الواحد او غيره مما يدل لغة على اتصاف الموصوف بمبدأ الاشتقاق بحيث لم يطلق ذلك بل اطلق عليه الموجود للصيغة المفعول فهذا ما قرروه من ان الممكنات ليست معروضة للوجود حقيقة بل لها تعلق نحو تعلق الماء بالشمس وامثال ذلك لا يخفى على العقول السليمة ثم لا يذهب عليك ان ليس قيام مبدأ الاشتقاق شرطا عند الحكماء في صدق المشتق وليس معنى المشتق ما قام به المشتق منه حتى قال بهمنيار وغيره ان اطلاق الحداد على الشخص بعلاقة ان الحديد موضوع صناعته قال المعترض واما ثانيا فلانه قد صرح ههنا بان معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريقة قيام الشيء بذاته وهذا المعنى الاعم لا يصدق على غير الواجب بمقتضى ما ذكره آنفا فانه قال معنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود ومن البين ان المحمولية المذكورة التي هي بمعنى عروض الوجود له بمقتضى تفسيره ليست قيام الوجود قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه فلا يدخل الشيء

من الترديد وظاهر انه لا مدخل في الشق الثاني فلا يصدق عليه التعريف المذكور
اقول هذا الكلام ليس مبنيا على كلام المشائين بل هو رجوع هاهنا الى اصل
المبحث فان حكاية كلام المشائين وقع في البين ثم رجع الى ما كان فيه من تقرير
مذهب جمهورهم كما يشهد به سياق العبارة واما ان المجعولية المذكورة ليست مما
يقتضيه الوجود فمندفع بان الغرض هاهنا تحقيق الحال وهو ان مفهوم الوجود راجع الى حيثية
صحة انتزاع المعنى المسمى بالوجود وليس معنى ذلك ان الفاعل جعله موجودا اي الفاعل
اعطاه هذا المعنى الذي هو من المعقولات الثانية كما ان الصباغ يجعل الثوب مصبوغا بمعنى انه
يجعله متصفا بنفس الصبغ بل ليس الحال هاهنا الا ان الفاعل يصدر عنه ذات المعلول فهي
بسبب تأثير الفاعل بحيث يصح انتزاع الوجود منه وليس الغرض هاهنا بيان ما وضع له
لفظ الموجود في اللغة بل بيان مصداق اطلاق الوجود على الممكنات نظير ذلك
ما ذكره الاستاد قدس سره في تقرير مذهب المشائين ان معنى كون غيره موجودا
ان له نسبة الى حضرة الوجود فان غرضه بيان مصداق هذا الاطلاق والحاصل
ان لفظ الموجود انما يطلق على ما يصح انتزاع الوجود عنه وان توهم من لا خبرة له بالحقايق
ان معناه ما قام به الوجود وهذا الامر الذي هو من المعقولات الثانية فسقط ما ذكره من عدم
دخول الممكنات في شق الترديد قال واما ثالثا فلانه قد فرق هاهنا بين وجود الواجب
ووجود غيره بان الثاني ثابت لغيره ووصف له دون الاول وما ذكره اولا من تعبير
عروض الوجود يدل على ان لا يكون الوجود ثابتا لغيره فنقول لا نخ اما ان يثبت
الوجود لغيره بعد اولا فان ثبت لغيره لزم التسلسل لان ثبوت شيء لآخر فرع
كما تقرر في اوايل الكتاب وان لم يثبت لم يصح الفرق بذلك وايضا لما لم يكن الوجود
حاصلا في الموجودات وكان مناط صدق الموجود ان ينتزع العقل الوجود عنها
والفرق بين الواجب وغيره ان منشأ انتزاع الوجود في الاول نفس ذاته وفي الثاني
حيثية مكتسبة من الفاعل كما صرح به هذا القائل فكل ما يكون نفس ذاته منشأ للانتزاع
المذكور يصلح ان يكون واجبا سواء كان وجودا او غيره فاذن لم لا يجوز ان يكون
حقيقة الواجب امرا غير الوجود ويكون ذلك الامر الآخر في حد ذاته بحيث اذا لاحظه
العقل انتزع عنه الوجود ومن اين يعلم ان حقيقته هو الوجود دون امر آخر اقول

المذكور اولا تحقيق للحال فان عروض الوجود عند التحقيق يرجع الى كونه بحيث يصح انتزاعه
عنه ثم قوله ان ثبت لغيره لزم التسلسل لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له
هاهنا ممنوع كيف والقائلون بذلك نافوا انفسهم فصرحوا بان اتصاف الشيء
بالوجوب السابق مقدم على وجوده وبان العقل يحكم بانه وجب فوجد وبان الحدوث
متأخر عن الوجود وهو متأخر عن التأثير وهو متأخر عن الاحتياج وهو متأخر عن الامكان مكان
الذي هو علة له فهذه الصفات التي يتأخر الوجود عنها لا يكون مقدمة عليه وجوب (?)
وان لم يسلم لم يصح الفرق المذكور لان الفرق يتحقق بما قيل من كون الاول بذاته
تلك الحيثية لا يجوز ان يكون بخلاف غيره فانه يمكن ان يكون كذلك ثم لا يخفى انهم
يقولون ان الممكن بالجعل البسيط الى مهية ووجود فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اي كونه
تلك الحيثية لا يجوز ان يكون له بذاته لان ذاته مغايرة لتلك الحيثية ولا يجوز
ان يكون معلولا لذاته لما بين ان المهية لا يكون علة لوجودها فتعين ان الواجب
عين الوجود ولا شيء موجود فهو ليس ان يعلم ان حقيقته هو الوجود لا امر آخر قلنا
من اساسهم ان ما لا يكون عين الوجود العام بذاته فهو شيء موجود وحيثية فلا يكونه
بحيث يصح منه انتزاع الوجود من علة ولا يمكن ان يكون نفس المهية لما بين
فيكون محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا فافهم ثم اني ذكرت انه يمكن ان يجاب
عن اصل السؤال ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء
الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد به سلب قيامه بالغير ويقال بانهم سووا
الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود
كاقتضاء لوازم المهية اولا فان ذلك مما يتبادر الى النفس قبوله ثم اذا انتهت التدقيق
الى الفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود او لا
وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا في اول الامر الى ان
تبين حقيقة الحال وذلك كثير في كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة
لذاته تسامحا على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى
والصورة يظهر ان القابل المذكور جزؤه ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان
في الخارج وسموه باقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه

من اقسام الحكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج لامتناع
الوجود فيه وان الموجود فيه هو الان السيال الذي يرسم في الخيال وكذا في الحركة
ادعوا في اول الامر وجودها وتقديرها بالزمان وتطابقها على المسافة ثم حكموا بها
بالعرض مع ان الامر الممتد امر موهوم الى غير ذلك من النظائر وقد عثرت بعد ذلك
على نص من الشيخ يشيد اركان ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل ما يقال له
انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء اخر فاما ان لا يكون موجودا او
فالطلق واجب الوجود على القسم الثاني وممكن الوجود على القسم الاول ومراده بالقسمة
لا يقتضي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود اذ ليس كذلك
بل يعلم ذلك بشيء خارج عن القسمة ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود لذاته ذات
لا يمكن ان يتصور لا موجودة بمجرد عبارته ولقد امعنا في الاطناب حتى يكاد
يفضي الى الاسهاب • لكن دعى اليه الحدب على الطلاب • ازالة لغشاوة
الارتياب عن ابصار الالباب • وعذري في تكثير النقول في هذا الباب •
ان بعض الناظرين في الكتاب • انحرف مع تلك النصوص عند تصور مقصود القوم
عن صوب الصواب • وقيل فيه بحث اما اولا فلوجوب حمل العبارة على معناها
الحقيقي ما لم تقم قرينة على عدم ارادته ولما جوز المتكلمون كون الشيء علة لوجوده فالظاهر
انهم ارادوا بهذه العبارة معناها الحقيقي بخلاف ما قاسه عليه فان قيام الشيء بنفسه
ضروري الاستحالة ومن المعلوم ان ليس المراد افادة هذا المعنى المستحيل فلذلك
يحمل على معنى اخر واما ثانيا فلانه قرر هذا القائل في اوائل هذه الحاشية مرارا انه
لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته
مناف لما جوزه ههنا من انه لا يشمل التقسيم المذكور للواجب واما ثالثا فلانا
لا نم ان قابل الابعاد الثلاثة لذاته هو الصورة وحده وانما يكون قابلة لذاته لو كانت
موجودة بدون الهيولى اذ حينئذ يتصور ان يفرض الابعاد فيها بحيث لا يكون منفرضا
في المجموع واما في حال الحلول فالابعاد منفرضة في المجموع لا فيها وحدها لاتحاد
في الاشارة الحسية لكن وجودها بدون الحلول في الهيولى محال فيكون قبولها للابعاد
على تقدير لا يجب نفس الامر على ما هو المراد من التعريف واما رابعا فلانا نم

من ان القوم ادعوا وجود الزمان وجود الحركة القطعية المنطبقة على المسافة
اولا ثم رجعوا عنه اخرا غير مسلم فانهم ادعوا انهما موجودان في نفس الامر اولا
واخرا فانه قد يرتسم في الخيال امر ممتد غير قار الذات حقيقة وهو الحركة ومقدارها
الزمان بخلاف شريك الباري والعنقاء اذ ليس لهما وجود في نفس الامر
اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما حقق في موضعه ولو نقل عنهم بعض المتاخرين خلاف
فلا تعويل عليه واما خامسا فلان ما عثر عليه يهدم بنيان ما مهده لا يشيد اركانه
حيث صرح فيه واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور لا موجودة
ومن البين ان الوجود ليس كذلك كيف ومذهب الشيخ على ما نقله الشارح عنه
انه غير موجود والوجود الذي حكم بان معنى القسم الثاني معناه انما يكون بمعنى الموجود
كما نص عليه بهمنيار بقوله نحن اذا قلنا الوجود نعني به الموجود **اقول** اما الايراد
الاول فمندفع بان صدور هذا الكلام عمن ينكر اقتضاء الماهية الوجود وذكره
في قريب هذا التقسيم قرينة صارفة عن الصرف الى هذا المعنى والكلام في التقسيم
الصادر عنه لا عن المتكلمين المجوزين له واما الثاني فانه لا يخفى على احد ان ليس في هذا
الكلام تجويز عدم شمول التقسيم الواجب حتى يكون منافيا لما سبق من ان الغرض
تحصيل مفهوم الواجب اذ محصله انهم تسامحوا في اول الامر واطلقوا الاقتضاء
في القسم الثاني على سبيل المسامحة ومعنى المسامحة ان حق العبارة ان يقال في القسم
انه عين الوجود لكن اطلقوا الاقتضاء تساهلا واعتمادا على ما يحقق عن قريب
كما في النظائر المنقولة واما الثالث فانهم صرحوا بان القابل للابعاد الثلاثة لذاته
هو الصورة وان تعريف الجسم به مبني على انه الجسم في بادي الراي وذلك نظرا
ذكرنا وليس علينا اثبات ذلك مع ان ما ذكره من انه انما يكون قابلة لذاته
لو كانت موجودة بدون الحلول ساقط اذ لا يلزم من كون الشيء قابلا لاخر
بذاته ان يتجرد في الوجود عن غيره كيف وقد صرحوا بان اللون انما يقبل السطح
اولا وبالذات مع احتياجه الى الجسم التعليمي والى الجسم الطبيعي وبان السطح عارض
للجسم التعليمي اولا وبالذات مع احتياج السطح الى الجسم التعليمي والى الجسم الطبيعي
وعدم تجرده عنهما وبان النقطة عارضة للخط كذلك مع احتياجها الى السطح والجسم التعليمي

بل صرحوا بان المقدار عارض للصورة الجسمية اولا ولذلك سموه بصورة الصورة
مع احتياجها الى الهيولى بقبول القسمة الفرضية عارض بذاته للمقدار مع توقف وجوده
على الحلول في الجسم وما ذكره من انه حينئذ يكون قبوله للمقدار بذاته على تقدير
لا بحسب نفس الامر وهم منشاؤه سوء ملاحظة معنى القبول لذاته فان معناه كون ذلك
الشيء معروضا اولا وبالذات وذلك لا ينافي توقفه على غيره ولو صح ما ذكره لزم ان لا يكون
شيء من المذكورات قابلا للعرض من الاعراض بذاته واما في حال الحلول فلا
يعرض المجموع لانهما وحدهما لاتحادهما في الاشارة لا يدل على ان يكون المجموع
قابلا بالذات لذلك العرض الا يرى ان السطح والجسم متحدان في الاشارة مع ان قابل
اللون اولا وبالذات هو السطح لا المجموع وكيف يتوهم ان القبول بذاته يستلزم
ان يكون القابل وحده مجردا عن شيء اخر قابل لذلك واما الرابع فبانه لو كان
مراد القوم الوجود بحسب نفس الامر لم يكن فرق بين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى
القطع وقد فرقوا بينهما وصرحوا بوجود الاول وانتفاء الثاني وما نسب الى القائل
من انه حسب ان القوم رجعوا عما ادعوه اولا فرية بلا مرية اذ حاصل ما ذكره انهم
اطلقوا القول اولا وليس في ذلك رجوع اصلا واما الخامس
فان الوجود الخاص العام بذاته موجود في الخارج بمعنى انه لا بوجود يعرضه كما
سلف وما هو موجود هو الوجود المطلق وما ذهب اليه الشيخ وغيره الى انه غير موجود في الخارج
ولم ينقل من احد من الحكماء انهم قالوا بان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب
غير موجود في الخارج تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون الوجود في القسم الثاني
بمعنى الموجود ان اراد به ان الواجب ليس عين الوجود الخاص بل هو عين الموجود
الخاص فمن البين ان جميع الممكنات كذلك ضرورة ان كلا منهما عين موجود خاص
فلا رجحان للواجب من هذه الحيثية على غيره وانما يظهر رجحانه بما ذكرنا من ان ذاته
وجود خاص قائم بذاته فذاته موجود بذاته فان وجوده عبارة عن نفس ذاته
بدون اعتبار اخر وان اراد انه عين الموجود المطلق فلا يخفى فساده قوله
والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا قلت عليه هذا القائل
جعل الوجوب كيفية نسبة الوجوب او الموجود فيهما كان محمولا لا يكفي في تحقق الوجوب

ولا يلزم منه ان يكون الوجوب دائما كيفية نسبة المفهوم المردد بل جوازه
وان التزم جوازه فلا محذور فيه واعترض عليه بان معنى كلام الشارح ان الوجوب
الذي يبحث عنه في هذا الفن هو كيفية النسبة في قضية معينة محمولها الوجود على ما
اشار اليه سابقا بقوله واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها
في هذا الفن بعينها هي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود
الشيء في نفسه والمحمول في هذه القضية المعينة التي محمولها وجود الشيء في نفسه
لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا فلو اعتبر الوجوب كيفية النسبة في قضية
يكون محمولها احد الامرين كما اعتبره هذا القائل لم يكن هذا الوجوب هو الوجوب
المبحوث عنه في هذا القسم ولم يرد ان الوجوب لا يجوز ان يجعل كيفية النسبة في القضية
المردد المحمول ولانه اذا جعل ذلك يلزم منه ان يكون الوجوب دائما كيفية نسبة
المفهوم المردد قوله من البين ان مضمون السؤال المصدر بلا يقال ان الوجوب
كيفية نسبة المحمول الذي هو الوجود سواء كان المعنى المصدري او بمعنى الموجود وغرضه
من ذلك ان يدفع ما اورده على كون الواجب وجودا اصل ان الواجب ما يقتضي
ذاته كونه موجودا لا كونه فردا من افراد الوجود وانه لو كان الواجب ما يقتضي
ذاته كونه وجودا كان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه عدما فيدخل ما يقتضي ذاته كونه موجودا
لا وجودا وما يقتضي ذاته كونه معدوما لا عدما في قسم الممكن فحاول دفعه بان الواجب
ما يقتضي كونه موجودا او كونه وجودا فلا يلزم خروج ما يقتضي كونه موجودا لا وجودا
عنه وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته احد الامرين فلا يلزم خروج ما يقتضي ذاته كونه
معدوما لا عدما عنه وحاصله انه لا يلزم من ذلك ان يكون محمول القضية الوجود والموجود
معا فاذا حمل كلام الشارح على ما ذكره مع اباء عبارته عنه حيث ادعى ان المحمول
في القضية لا يمكن ان يكون الوجود والموجود معا كان مصادرة على المطلوب
لان السائل منع كون الوجوب دائما كيفية نسبة الوجود ومحصل الجواب حينئذ انه
كيفية نسبة الوجود البتة مع انه ليس في كلامه ما يشعر بانه خلاف الاصطلاح
بل الظاهر من كلامه انه لا يمكن ذلك ايضا على هذا التقدير يمكن في الجواب ان الوجوب
بحسب الاصطلاح مخصوص بما محموله الموجود وباقي الكلام زائد قوله

فان هذا من ذاك قلت في الحواشي ان افتقاره في ذاته الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء الى الغير ايضا صرورة ان الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني ايضا لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح في عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المجيب لا ما حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى افتقار الوجود الخاص الى علة وكان هو فيكون عارضا الى الغير حشوا محضا فليتأمل فيه بحث اذ لا نم ان وجود الممكن مفتقر في ذاته الى غيره بل موجودية الممكن يحتاج الى الغير سلمنا انه في ذاته مفتقر الى غيره لكن لا يلزم من ذلك ان يكون ثبوت ذاتياته له معللا بعلة الا يرى ان السواد يحتاج الى علة ولا يلزم منه ان يكون كونه سوادا معللا بها اذ هو في ذاته يقتضي ان يكون سوادا وكذلك الوجود الخاص للممكن هو في ذاته يقتضي ان يكون وجودا ولو كان محتاجا الى علة ولا نم انه لو حمل الجواب على ما حمله الشارح لكان بيان افتقار الوجود المطلق الى علة حشوا اذ لو لم يبين المجيب افتقاره الى علة لم يثبت ان الوجود المطلق الحاصل في ضمن الوجود الخاص للممكن يحتاج الى علة فللقائل ان يعود ويقول يلزم على التقدير المذكور ان يكون هذا الوجود المطلق واجبا بالذات فليس احتياجه الى العلة حذرا من عود القائل **اقول** اما المنع فغير متجه على كلام الشارح اصلا لان الشارح زعم ان الجواب لا يطابق السؤال بناء على ان السائل ادعى الوجوب بمعنى الثاني والمجيب نفى الوجوب بالمعنى الاول وحاصل التوجيه انما ذكر المجيب هو الوجوب بالمعنى الثاني وليس فيه عمدة لا يتم بعد ما بنيه على ان احتياج الوجود الخاص للممكن في ذاته وثبوته للغير الى غيره بديهي لا يمكن انكاره ثم لا يخفى انه لا معنى لوجود الممكن الا موجوديته اذ ليس الوجود كالسواد حتى يكون الموجودية متاخرا عن الوجود كما ان الاسودية معايرة للسواد ومتاخرة عنه بالذات كما حقق في موضعه واما الثاني فمبني على انه فهم من احتياجه في ذاته الاحتياج في ثبوت الذاتيات وليس المراد ذلك بل المراد به الاحتياج في ثبوته للممكن كما ينادي عليه عبارة المجيب حيث علل عدم استغنائه باحتياجه الى العلة وانما اطلق عليه الافتقار في ذاته في مقابلة افتقار عارضه اعني الوجود المطلق ومع ذلك فلا يخفى

ان الوجود المطلق ليس ذاتيا للوجود الخاص على وجه لما ذكره من ان الوجود الخاص هو بذاته يقتضي ان يكون وجودا كما ان السواد بذاته يقتضي ان يكون سوادا بناء على ان ثبوت الذاتيات لا يعلل بعلة ومع ذلك فمعقول قد قرر المعترض وكرر في كلماته ان الوجود مقدم على جعله الذاتيات وان الجعل يتعلق مثلا بانه وجد فصار انسانا او سوادا فكان الامر كذلك يكون ثبوت الذاتيات له موقوفا على وجوده ووجوده موقوفا على الفاعل فيكون ثبوت الذاتيات له موقوفا على الفاعل **قوله** السواد يحتاج الى علة ولا يلزم منه ان يكون كون السواد سوادا معللا بها قلنا لما كان عندكم ان ثبوت الذاتيات للشيء فرع وجوده ووجوده موقوف على العلة فيكون السواد سوادا موقوفا على العلة ايضا وذلك لا يلزم عليكم من حيث انكم لا تشعرون على احتياج وجود الخاص الى العلة ليس في كونه وجودا خاصا ولا يهمنا هذا الاحتياج وليس مرادنا الاحتياج في ثبوته للماهية كما مر اذ بذلك يتم المقصود وهو احتياج الوجود المطلق الذي هو عارض الى العلة واما الثالث فلما كان السؤال انه يلزم كون الوجود الخاص واجبا فلو كان مقصود المجيب انه غير واجب بالمعنى الاول لم يحتج الى تتمة الكلام وما ذكره من ان ذكره لحذر عود السائل لا يكاد يروج على ذي بصيرة لانه اذا كان الوجود الخاص ممكنا فلا محالة يكون المطلق الحاصل في ضمنه ممكنا وذلك محال لا يحتاج الى بيان اصلا اذ ليس هناك احتمال عود السائل حتى يندفع على ان وصفه بالعروض لا يغني عن هذا الكل الا بالاولوية اذ لو كان المقصود ذلك كان الملائم ان يصفه بالمطلق الحاصل في ضمنه لا بالعروض اذ لا مدخل له في هذا المقصود كما لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب الكلام فقط ان عبارة الجواب تنادي على ان المقصود منه اثبات افتقار الوجود المطلق من حيث عروضه للوجود الخاص حيث جعل ذلك اخر ما ينتهي اليه كلامه فتدبر له السعة فافهم ثم اذا كان للكلام محمل صحيح واضح فما الباعث على حمله على المعاني الفاسدة ليتجه عليه الاعتراض فانظر الى صنائع هذا الفاضل لتبصر عجايب بتراث الالباب **قوله** يلزم ح ان يكون ذات الباري تعالى موجودا بذاته بمعنى ان حقيقته المقدسة عين الوجود الخاص القائم بذاته فلا يمكن تحليله الى شيء ووجود بل هو وجود بحت

باعتبار وموجود بحت باعتبار بخلاف غيره من الماهيات ولا يمكن تحليله الى جهتين
وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها في الا
نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه الآثار
موجود وباعتبار انه بذاته منشأ لذلك الترتب وجود كما انه باعتبار الامتياز
عن غيره متعين وباعتبار انه منشأ لذلك الامتياز تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته
مثلا باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشأ لهذا الانكشاف
علم وكذا في القدرة والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ بقوله في تعليقاته
حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار
وهي بعينها قدرة باعتبار لا ان شيئا منه علم وشيء آخر قدرة حتى يلزم التكثر في ذاته
او صفاته الحقيقية فتأمل فيه بحث من وجوه منها ان كلام الشيخ هناك ان ذات الباري
لو كان وجودا خاصا يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق كما زعمه القائل فان كان
موجودا بذاته ايضا كما يكون موجودا بالوجود المطلق كما زعمه القائل لزم ان يكون
موجودا بوجودين فان لم يكن موجودا بذاته كان ذا ماهية ووجود وهو خلاف ما هو
المقصود من اثبات كون ذاته عين الوجود ولا يندفع ذلك بما ذكره هذا القائل
من ان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها لا يمكن للعقل تحليله الى ماهية
ووجود كما لا يخفى ومنها انه لو كان معنى الموجود بذاته ما ذكره لكان اكثر الاشياء
موجودا بذواتها اذ هي بحيث لا يمكن للعقل تحليل حقايقها الى شيء ووجود بناء
على ان الوجود خارج عن حقايقها فكيف يجوز تحليل حقايقها اليه ومنها ان الكلام
على تقدير ان يكون الوجود حقيقته تعالى وحقيقته ليس ماهية له مطلقا لا باعتبار دون اعتبار
نعم لو كان حقيقته غير متعينة في ذاته كما ذهب اليه جمع من المتصوفة لتصور ان يكون
تارة الفا وتارة جيما مثلا اما اذا كان حقيقته امرا عينيا متشخصا بذاته فيجب ان يكون
في جميع احواله واعتباراته كذلك ويمتنع ان يكون امرا آخر فيها ومنها انه ان اراد
ان كل ما هو منشأ لترتب الآثار وجود فممنوع لان ذات زيد مثلا منشأ لترتب الآثار
وليس بوجود قطعا وان اراد ان بعض ما هو منشأ ترتب الآثار وجود فهب انه
مسلم لكن لا يلزم ح ان يكون ذات الباري تعالى وجودا وكذا الحال في القدرة والعلم

والارادة ونظايرها وكان هذا القائل خلط سطرا من شطحيات المتصوفة بالمطالب
الحكمية هناك ومنها بعد المشرقين كما لا يخفى على العارف بالمقالتين وليس معنى
كلامه على التعليقات ما فسره به بل معناه ما سيشير اليه **قوله** على ما حققناه
من كون ذاته تعالى وجودا قائما بذاته تكون كونه موجودا بالوجود المطلق هو بعينه
كونه وجودا قائما بذاته لان الموجود على ما حققناه ما قام به الوجود بالمعنى الاعم
وهذا المعنى متحقق في الواجب تعالى في ضمن هذا القسم فلا يلزم كونه تعالى موجودا
بوجودين اصلا وظاهر اندفاع ما ذكره الثاني من ذلك ولا يخفى ان الممكنات
ما لم يكن حقايقها عين الوجود يحكم العقل بانها امور متصفة بالوجود وذلك هو التحليل
ولعله توهم اكثر الممكنات لما كان حقايقها مجهولة لم يمكن للعقل تحليلها وانت تعلم
ان التحليل لا يتوقف على تعقل الكنه فان معناه ان يحكم العقل بانه ماهية مغايرة للوجود
متصفة به وذلك جار في جميع الممكنات قال الشيخ في الشفاء كل ما سوى الواجب
زوج تركيبي واشار بذلك الى جريان التحليل المذكور فيه ثم حقيقته تعالى امر مجهول
لكن نعلم بالبرهان انه فرد من الوجود باعتبار وهو بعينه فرد من الموجود باعتبار آخر
كما هو ذاته هو الامر المجهول الذي له تلك الاعتبارات وهو ثابت في جميع الاعتبارات رات
نظير ذلك ان يعرض كنه الانسان مجهول فيقول ان حقيقته امر هو ضاحك باعتبار
وكاتب بالقوة باعتبار الى غير ذلك ولا يلزم منه ان يكون حقيقته ثابتة باعتبار
دون اعتبار آخر وكانه توهم معنى كلام القوم ان كنهه تعالى هو مفهوم الوجود الى
تعالى عن ذلك ولذلك قال بعد ثم وانت خبير بان كونه تعالى امرا عينيا متشخصا بذاته
لا يستلزم ان لا يصدق عليه الوجود باعتبار والموجود باعتبار والعلم باعتبار
والعالم باعتبار والمعلوم باعتبار الى غير ذلك من الصفات الاعتبارية قال
العقل الاول مثلا حقيقته امر متعين مع انه عقل وعاقل ومعقول الى غير ذلك
مما يصدق عليه باعتبارات مختلفة فانظر كم بين ما ذكرته وبين ما تخيله من انه كلام
الصوفية ولا اشتباه على احد ان ذات زيد وان ترتب عليه الآثار لكن منشأ ذلك
الترتب ليس ذاته بل وجوده وقد اشير الى غير ذلك في عبارة الحواشي حيث قال انه
موجود باعتبار انه يترتب عليه الآثار ووجود باعتبار انه منشأ لذلك الترتب

ومع ذلك التلويح الذي في قوة التصريح لم يلتفت الى ذلك واعترض بان
ذات زيد منشأ لترتب الآثار وليس بوجود فظهر سقوط جميع ما ذكره
ههنا كما في نظائره وان ما يورده من قبيل شطحيات الصوفية وانه لم يحصل معنى كلام
القوم ولا معنى كلام الصوفية كمن عرف الفرس بانه قرنان فحصل له علما بانك لا تعرف
البقر الضائع ما ذكره ههنا من ان حقيقة الشيء ثابت له مطلقا لا باعتبار دون اعتبار
وقد خالفه في مواضع اخر على ان الشيء اذا وجد في الذهن انخلع عن حقيقته وانقلب
الى حقيقة الكيف فهو باعتبار الوجود الذهني كيف وباعتبار الوجود الخارجي كم
واضافة او غيرهما من المقولات **قوله** بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال
قيل اقول لا يلزم من كون الشيء موجودا بوجود هو عين ذاته ان يكون تصور
انفكاك الوجود عنه محالا بل لا يلزم من ذلك استحالة انفكاك الوجود عنه ايضا
وذلك لان ذاته ولكن انما يكون وجوده من حيث انه فرد لذلك المفهوم الواحد
البديهي المشترك المسمى بالوجود اذ لولا ذاته لما كان ذاته وجودا بالمعنى الذي فيه
الكلام ولما جاز ان يكون هذا المفهوم عارضا لافراده وكل عارض اما لازم
او مفارق فهو ايضا جاز ان يكون كذلك فان كان مفارقا لم يبق الذات حين الانفكاك
من حيث انه وجود وان بقي من حيث انه الف فيلزم الانفكاك بالفعل وان كان
لازما لم يلزم استحالة تصور الانفكاك فان اللوازم المحمولة على الشيء كالمساوي
زواياه لقائمتين بالقياس الى المثلث والاسود بالقياس الى الزنجي وان كان
عينه بوجه ما يصح تصور انفكاكها عنه وان كان كذلك جاز ان يتصور ان لا يكون
الالف فردا من الوجود فلا يصور الانفكاك محالا فان قلت يحتمل ان يكون
تصور انفكاك هذا العارض اعني الوجود عن الالف محالا قلت هذا الاحتمال
قائم في القسم الثاني اعني ما يكون ذاته مقتضيا للوجود ايضا فلم يكن المرتبة الثالثة
اقوى من المرتبة الثانية ويفوت ما هو المقصود على انه لو لزم من كون الباري تعالى
فرد الوجود ان يمتنع تصور الانفكاك الوجود عنه لكان وجودات الممكنات
ايضا كذلك فيلزم ان يكون في اعلى مراتب الوجود مع انه قد صرح بانها
ليست موجودة عند الحكماء **قوله** منشأ ما ذكره اشتباه المفهوم بما صدق عليه

وذلك لان ما هو عين ذاته ولا يمكن تصور انفكاكه عنه هو ذلك الفرد المعين ومن البين
انه لا يمكن تصور انفكاك الشيء عن نفسه وما يمكن ان يتصور انفكاكه عنه هو الوجود المطلق
الصادق عليه او الفرد المعين من حيث صدق المطلق عليه او الفرد المعين من حيث صدق
المطلق عليه لا نفس المعين ومنشأ الاشتباه التعبير عنه بالوجود الخاص ويمثل ذلك بمثال
ربما يصح به الحال لمن دخوله وهو انا اذا لم نعرف حقيقة الانسان وتصورناه بوجه الضاحك
وحكمنا بانه لا يمكن تصور انفكاك الضاحك عن الانسان بناء على ان الضاحك عينه
لم يكن مصداق هذا الحكم الا الحقيقة التي تصورناها بهذا الوجه لا ينفك عن نفسها ولا يرد
عليه ان هذا المفهوم عرضي بالقياس الى حقيقة الانسان فيمكن تصور انفكاكه عنه
وكذا تصور انفكاك تلك الحقيقة عن نفسها من حيث انها معروض للضاحك فان الحكم
انما هو على العنوان لكن يقع على ما صدق عليه فان مصداق الحكم في القضية المتعارفة
هو اتحاد افراد العنوان مع الموضوع اذا تصور ذلك فاعتبر مثله فيما نحن فيه لا يقال
فيكون حينئذ اطلاق الوجود عليه بمعنى اخر غير المتعارف البديهي لان له حقيقة اخرى
مثلا فلا يكون اطلاق الوجود عليه بالمعنى المتعارف والا فيكون هناك معروض
ووجود عارض له فلا يتميز فرق بينه وبين الممكنات لانا نقول اطلاقه عليه بهذا المعنى
وصدقه عليه عرضي ومن البين ان صدق المفهوم العرضي على شيء لا يقتضي ان يكون
مهية ذلك الشيء شيء اذا كان له مهية اخرى معلومة او مجهولة يقال ان اطلاق
ذلك الوصف عليه بمعنى اخر وتحصيل المقام ان الموجودات كلها متشاركة في ترتب الآثار عليها
وذلك مبدأ الانتزاع للموجود المطلق المشترك البديهي منها فان العقل اذا لاحظ ترتب
الآثار على امر انتزع منه الوجود ثم النظر الصائب يعطي ان منشأ ذلك الترتب في الممكنات
ليست ذواتها فانها في ذواتها ليست الا هي كما حقق في موضعه بل منشأ الترتب فيها
امر مغاير لها ثم ان البرهان قائم على انتهاء سلسلة الممكنات الى امر يكون بذاته منشأ للآثار
فيكون ذاته مبدأ انتزاع المفهوم المسمى بالوجود والمفهوم الكلي المسمى بالوجود ليس عين شيء
من الماهيات لكن مبدأ انتزاعه في الممكنات امر زائد على ذاته وفي الواجب تعالى ذاته
وحيث يقال ان الفاعل جعل المهية موجودة فانما يعني به انه جعله بحيث يصح انتزاع الوجود منها
لا انه اعطاها صفة منضمة اليها على نحو الصباغ الذي يجعل الثوب متصفا باللون بان يضم اللون

اليه

فالامر الذي هو مبدأ صحة انتزاع الوجود مغاير لماهية الممكنات واما في الواجب
فذاته بذاته مبدأ صحة ذلك الانتزاع فذاته في مرتبة تلك الحيثية في الممكنات فان قلت
على ما ذكرته لا يكون ذات الباري عين الوجود بل عين منشأ انتزاعه وبذلك لا يصح
اطلاق الوجود عليه قلت قد اشرنا الى ان الموجود انما يطلق على ما له مبدأ صحة
انتزاع الوجود فيه وكذا سائر الامور الاعتبارية كالممكن والاعمى وغيرهما انما تطلق
على ما هو كذلك لا على ما ينضم اليه ذلك الامر المنتزع على نحو انضمام الاوصاف الى موصوفاتها
وان كان هو المتبادر الى الاوهام العامية انما معنى الموجود ما يقوم به الوجود حقيقة
على نحو قيام الاعراض بمحالها واذا كان معنى الموجود ما له مبدأ صحة ذلك الانتزاع
فيكون الوجود مبدأ صحة ذلك الانتزاع وهذا المبدأ في الممكنات غير ذواتها
وفي الواجب ذاته فكما ان استناد مبدأ صحة انتزاعه اليه كذلك كون وجود
الواجب عين ذاته راجع الى كون مبدأ صحة انتزاعه عين ذاته ولا يلزم منه ان يكون
الواجب عين هذا المفهوم المنتزع تعالى عن ذلك ولا ان يكون موجودا بمعروض
ذلك الامر المنتزع له ولا ان يمكن توهم انفكاك الوجود عن ذاته بل ولا ان يكون اطلاق
الوجود على ذاته تعالى بمعنى آخر ونظير ذلك ان العلم وهو الصورة المجردة تصدق على الصورة
العقلية التي هي اعراض قائمة بالقوة العاقلة بها تصير القوة العاقلة متصفة بالعلم وتصدق
على المجردات القائمة بذواتها وحينئذ فهو علم ذاتها بذاتها والعالم والمعلوم والعلم
هناك واحد بالذات فان العلم ان قام بالغير فهو علم الغير وبه يصير الغير عالما وان قام
بنفسه فهو علم نفسه فيصير نفسه عالما ثم اني ذكرت في بعض تحريرات الحواشي ان ما ذكره
هذا الفاضل انما يتجه اذا كان مرادهم ان الباري وجود خاص موجود بعروض الوجود
المطلق له اما اذا كان مرادهم انه عين الوجود القائم بذاته وكونه موجودا عبارة
عن قيام حقيقته التي هي الوجود الخاص بذاته ومعنى الموجود ما يمكن تحليله الى قولنا ما قام
به الوجود واعم من ان يكون من قبيل قيام الوصف بموصوفه كما في الممكنات او من قبيل
قيام الشيء بنفسه كما في الواجب فلا اتجاه لما ذكره اذ حينئذ لا يكون وجوده بسبب
وجود عارض له وظاهر ان مرادهم هذا حيث قالوا ان واجب الوجود موجود بوجود هو
عين ذاته ولو كان وجوده بسبب انه فرد من المفهوم المطلق لم يبق فرق بين الواجب

وغيره وقد بسطنا ذلك في الحواشي وتحريرات الحواشي واعترض عليه اما اولا
فلانه قد فسر الوجود بمعنى آخر اعم من معناه البديهي المشترك فيه الكلام والدعوى ى
هناك انه تعالى في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى ولا يلزم من كونه موجودا بالمعنى
الذي ذكره ان يكون موجودا بالمعنى البديهي الذي فيه الكلام فضلا عن ان يكون
في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى واما ثانيا فلان انضمام ذاته ليس ذا بال
بل عرضي بالقياس اليه فيمكن تصور انفكاكه عنه فلا يكون في اعلى مراتب الموجودية
بهذا المعنى الذي ذكره ايضا واما ثالثا فلان تفسير الوجود بما يمكن تفصيله الى ما قام
به الوجود اعم من قيام الوصف بموصوفه او قيام الشيء بذاته مما لم يوجد في زبر الاولين
والآخرين ثم ان يعلم ان مرادهم هذا وان اريد بها فلان عدم الفرق بين الواجب
وغيره على تقدير انه موجود من المفهوم المطلق ممنوع والفرق بينهما حينئذ هو ان نفس الواجب
فرد بهذا المفهوم وعوارض الممكنات افراده لا نفسها وقد نقلنا ما بسطنا في حواشيه
واوردنا هنا ما يتوجه عليه **اقول** اما الاول فلان ان هذا المعنى اعم من المعنى
البديهي المشترك بل المعنى البديهي المشترك اعم من القسمين كما نص عليه القوم قال بهمنيار
فيما نقلنا عنه سابقا اذا قلنا كذا موجود فلا نعني به ان الوجود معنى عنه فان كون
الوجود خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون جهة وجود
كالانسان الموجود ذلك بمعنى انه كذا في الاعيان او في الذهن وهذا على قسمين
منه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود مغاير له ومنه ما لا يكون كذلك
الى آخر ما نقلناه هناك منه ومن الشيخ في التعليقات كما نقلنا فيما سبق وذلك صريح
في ان معنى الموجود اعم من ان يكون ماهيته موجودة او يكون وجودا قائما بذاته كما يصح عنه
قول بهمنيار على ما نقلناه هناك ان نسبة الجميع اليه تعالى كنسبة ضوء الشمس الى ما هو
الذي بسببه يضيء الشمس كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه
يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموجد والوجود الاول ليس موضوع له هذا
ونظائره في كتب القدماء كثيرة فانظر كيف صرحوا بانقسام الموجود الى قسمين على وجه
لا يعتريه ريب ثم اقول العجب من هذه الايرادات التي من جملتها ان هذا التفسير
لم يوجد في زبر الاولين والآخرين وكان اللائق ان يقول لم اجده في زبر الاولين والآخرين ين

واما الخامس فسقوطه يظهر مما فصلناه سابقا من ان الموجود ما يصح انتزاع مفهوم
الوجود لا ما يتصف به اتصافا حقيقيا وذات الباري تعالى بذاته يصح انتزاع هذا
المفهوم عنه ومعنى كونه عين الوجود انه عين مبدأ انتزاع هذا الوصف ووصفه بالقيام
بذاته للاشارة الى خصوصية الذات لا لان الوصف له مدخل في صحة انتزاع الوجود
بل ذاته المخصوصة كذلك بذاته والحكم انما يقع ويصدق على الذات كما سبق تفصيله
ولما كانت المعاني الحكمية امورا دقيقة يضيق عنها العبارة لا جرم يقع في الاوهام خلاف
المقصود واما الرابع فقد ظهر اندفاعه من تضاعيف الكلام بل من كلامه فان ما سلمه
من الفرق هو ما منعه بعينه فانه اذا كان ذات الواجب فردا للوجود وعوارض الممكنات
افرادا لها لا انفسها فقد ثبت كونه في اعلى مراتب الموجودية اذ الممكنات موجودة بالمعنى
الذي سبق تفصيله اعني صحة انتزاع وصف الوجود عنه بواسطة ما يعرضها من الفاعل
بخلاف الواجب فانه كذلك بحسب ذاته هذا وقد ذكرنا في بعض المواضع انه انما يلزم
كون وجود الممكنات واجبا لو لزم من مجرد كونه فردا من الوجود كونه في اعلى مراتب
الموجودية ولم يقل بذلك احد بل مرادهم انه تعالى لما كان وجودا خاصا قائما بذاته
كان موجوديته بحسب ذاته فيكون في اعلى ما يتصور من مراتب الموجودية لان موجوديته
بحسب ذاته فقط وموجودية غيره باعتبار اتصافه بالعوارض التي هي غيره والفرق
بينهما بين وح لا يلزم كون وجودات الممكنات في تلك المرتبة لانها ليست قائمة بذاتها
فليست بحسب ذاتها داخلة في الموجود الحقيقي القائم به الوجود بالمعنى الاعم الذي سبق
ذكره واعترض عليه بان الملازمة المدلول عليها بالقول لما كان وجودا خاصا قائما
بذاته كان موجوديته بحسب ذاته ممنوع اذ لا يلزم من كون الشيء وجودا موجوديته
بحسب الذات سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لان ممتنع
تصور انفكاك الوجود عنه اذ غاية ما لزم منه ان يكون موجوديته مقتضى ذاته وهو لا يمنع
انفكاكه عنه لان ممتنع تصور الانفكاك عنه كما هو المطلوب وكذا قوله موجوديته باعتبار
قيام الوجود الذي هو غيره به ممنوع اذ قد مر غير مرة ان ليس للوجود عروض للماهيات
اصلا لا ذهنا ولا خارجا واما صحة انتزاع الموجود فمشترك بين جميع الموجودات
والا لم يكن مشتركا معنويا بين الجميع ثم قوله وموجودية غيره باعتبار قيام الوجود الذي

هو غيره دل على ان موجوديته تعالى حيثما ذكره ليس باعتبار امر مغاير له وليس كذلك
لانه باعتبار قيامه بالذات الذي يراد به عدم القيام بالغير وهو امر عدمي مغاير
لذاته عارض له كما لا يخفى **قوله** يلزم من كونه وجودا قائما بذاته ان يكون
موجوديته عين ذاته كما مر مرارا وان لم يلزم من مجرد كونه وجودا ولا من مجرد كونه
قائما بذاته نظير ذلك ان العلم عندهم هو الصورة المجردة فاذا تمام تلك الصورة
بنفسها كان علما باعتبار وعالما باعتبار ومعلوما باعتبار وعالميته باعتبار ذاته
لا بغيره بخلاف عالمية غيره وقد سبق هذا التمثيل مرارا وانما يلزم كون عالميته بذاته
من كونه علما قائما بنفسه لا من كونه علما ولا من كونه قائما بنفسه بل من مجموعهما لا يقال
كونه علما قائما بنفسه امر مغاير له زائد عليه في الاعتبار ولما كان موجوديته بذلك
الاعتبار لم يكن موجوديته باعتبار ذاته لانا نقول قد سبق ان مفهوم المحمول في قولنا
انه موجود بذاته عالم بذاته غير ذاته تعالى وليس مراد القوم كون هذه المفهومات
عين ذاته بل المقصود ان مصداق الحمل في ذلك هو ذاته لا امر مغاير له فان معنى الموجود
في الحقيقة هو كون الشيء بحيث يصح انتزاع ذلك الوصف منه كما سبق فالموجودية بذاته
كونه كذلك بحسب ذاته ولما كان ذاته تعالى كذلك كان موجودا لان عين ذاته
بذاته مبدأ لصحة ذلك الانتزاع فمبدأ الانتزاع متحد معه باعتبار ذاته بخلاف الممكنات
فان ذاته ليس بذاته مبدأ للانتزاع المذكور بل مبدأ لصحة ذلك الانتزاع بالحقيقة فيها امر آخر
كما لا يخفى وليت شعري من لم يفطن بذلك كيف توجه ما ذكره القوم في المثال المذكور
وانت اذا تأملت ادنى تأمل علمت ان منشأ هذه الشكوك وامثالها انما هو الوقوف
عند ابهام اللفظ وعدم التعمق في المقاصد فان المعاني الدقيقة التي لم يتعارف فيها العامة
يحتاج في التعبير عنها الى استعمال الالفاظ المتعارفة ومن يأخذ تلك الالفاظ على الوجه
الذي يتعارفه العامة يرجع من تلك المطالب بخفي حنين كما استمر تشنيع المتكلمين على القوم
في قولهم بكون صفاته عين ذاته بان هذا في الحقيقة نفي تلك الصفات عنه فان معنى العالم
والقادر والمريد مثلا ما قام به تلك الصفات فمن لم يكن تلك الصفات قائمة به لا يكون عالما
ولا قادرا ولا مريدا فيكون اطلاق تلك الالفاظ عليه بمعنى آخر غير ما يتعارفه العامة
ونظير ذلك ما سلف من هذا القائل من انه اذا كان ذاته تعالى عين الوجود القائم بذاته



يكون اطلاق الموجود عليه بمعنى اخر غير ما يتعارفه العامة فيكون الموجود مسلوبا عنه
بالمعنى المتعارف فيكون معدوما تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قوله** مراتب المقتضى كونه
مضيئا مثلا قيل لو كان للوجود فرد يعرض للماهية ويصير الماهية موجودة كما ان
فردا من الضوء يعرض للجسم وحينئذ يصير الجسم مضيئا ليتبع كون الباري فردا من الوجود
يتمشى هذا التمثيل اذ يصح حينئذ ان يقال يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى ان يعرض
فرد من الوجود والباري تعالى لا يحتاج فيه الى ذلك لان ذاته موجودة كالضوء
المضيء لا بضوء وليس كذلك لما عرفت من ان الوجود ليس عارضا للماهيات اصلا
فلا يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود حتى لو لم يحتج
الواجب الى ذلك لكان له فضله من هذه الحيثية ثم قد اشتهر عن الحكماء ان حقيقة الاول
تعالى انيته وانه ليس له ماهية غير الانية وسائر ما وقد حمل جمهور المتأخرين هذه العبارات
على ما هو الظاهر منها وحكموا بان مذهب الحكماء ان ماهية الباري تعالى هو الوجود **واقول**
لم يرد الحكماء بهذه العبارات ظواهرها لوجهين احدهما ما نص عليه الشيخ ابو علي بن سينا
في تعليقاته بقوله معنى قولنا ماهيته انيته انه لا ماهية له والثاني انهم اطبقوا على ان كل ذي ماهية
معلول قال الشيخ في تعليقاته كلما كان حقيقته انيته لا ماهية له وواجب الوجود حقيقته
انيته وقال في الهيات الشفاء ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود
ومر ايضا ان الوجود لو كان ماهية له تعالى لكان ذا ماهية بل ههنا انه الموجود البحت
الذي لا ماهية له اصلا لا ان الموجود ماهيته وقد حقق الشيخ ذلك في الهيات الشفاء حيث قال
ونقول من رأى ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد
وقد يعقل من ذلك ان ماهيته شيء مثلا انه انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك لان الذي
هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد
واحد تأمل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في ان المبدأ الاول في الطبيعيات
واحد او كثير فبعضهم جعل المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله واحدا منهم من جعل
المبدأ الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل ماء او هواء او نار وغير ذلك
ومنهم من جعل المبدأ الاول الواحد من حيث انه واحد لا شيء عرض له الواحد ففرق
اذن بين ماهية يعرض له الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد او موجود

فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون
تلك الماهية واجب الوجود هذا كلامه وهو صريح في انه ليس له ماهية اصلا الا الوجود ولا الوجود
فان قلت لما ذا ذهبوا الى انه تعالى بلا ماهية وما دعاهم الى ذلك قلت قد عرفت مما
ملك في اوائل الكتاب ان الوجود يعرض للماهيات بحسب الاعتبار بمعنى ان العقل اذا
لاحظها بذاتها بلا اعتبار غيرها معها وجدها في تلك المرتبة عارية عن الوجود ثم يجدها موجودة
في المرتبة الثانية التي بعد هذه المرتبة وكل ما يكون الشيء عاريا عنه في ذاته ويتلبس لا بد
لذلك التلبس من علة فلو كان للواجب ماهية لكان معللا بعلة منه ولا فرق في ذلك بين
ان يكون ماهيته وجودا او شيئا اخر ومن ثمة ذهبوا الى ان كل ذي ماهية معلول ولهذا قال
بهمنيار بحث وجوده لا ما يجب وجوده لان لفظة ما في هذا التركيب اشارة الى الماهية لغيره
من هذا ما نقل عن تعليقات الشيخ من انا اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز
معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره
فان لفظة شيء في عبارتهما اشارة الى الماهية كلفظة ما في عبارة بهمنيار فالحكم
بالمجاز مبني على ما هو المشهور في اللغة من ان معنى الموجود ما له الوجود وفيه بحث شائع
فان قلت الموجود الذي لا ماهية له قد يحصل في العقل بعارضه كصانع العالم ولا شك
في ان الوجود زائد عليه فهو اذا اعتبر ذاته من هذه الجهة يكون عاريا عنه فيلزم احتياجه
الى سبب قلت الموجود الذي لا ماهية له من حيث هي عينه غني عن السبب لا من حيث هو صانع
العالم فلكن صانع العالم موجودا لكونه ذلك الموجود كما ان الكاتب ضاحك بالقوة
لكونه انسانا والحاصل ان كل ما يحصل في العقل بوجه يكون الوجود زائدا عليه بذلك
الوجه يحتاج الى سبب والمعقول الغني عن السبب انما هو الوجود البحت وقد اشار الشيخ الى هذا
في التعليقات بقوله يظهر عند ذلك ان واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور
الا موجودة على ما نقل عنه تقاسم الواجب والممكن الوجود يشتركان في ان كل واحد منهما
ذات هي غير الموجود في الخارج ويفترقان في ان الممكن في العقل موجود ملتبس بماهية ما
والواجب موجود مجرد عن التلبس فالممكن موجود بشرط الزيادة والواجب موجود
بشرط سلب الزيادة والموجود المشترك فيه موجود لا بشرط الزيادة وقد اشار الشيخ في الشفاء
الى الفرق بين الاخيرين بقوله وليس يعني قولي انه مجرد الوجود بشرط السلب الزائد عنه

المطلق م

الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجودا فهذه صفته فان ذلك ليس هو الموجود
بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط
لا زيادة تركيب وفي هذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل
وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة هذا كلامه على ما نقل عنه
صاحب القبس انتهى والغرض من تطويل ما حررناه من مذهب الحكماء على القول الذي نقلها
هذا القائل من كتب القوم ان تعرف انت ان ما حررناه من مذهبهم كما هو منطبق على ما نقلنا
من كتب القوم كذلك منطبق على ما نقله ذلك القائل عنها بخلاف ما حسب انه مذهبهم فانه
لا ينطبق على شيء منها كما نبهناك عليه **قوله** في هذا الكلام عن تمويهات نبه عليها
منها ان ما ذكره من ان التمثيل بالضوء انما يصح لو كان للوجود عروض حقيقي للموجودات
وليس كذلك فلا رجحان للواجب على الممكنات عن هذه الحيثية ممنوع بل مدفوع
فان الرجحان لا يتوقف على ما ذكره بل يكفي فيه احتياج الممكن الى ما يجعله بحيث
يصح انتزاع وصف الوجود عنه واستغناء الواجب عنه لان ذاته بذاته كذلك
لا بسبب يجعلها كذلك والتمثيل بمراتب الضوء في مطلق الزيادة وعدمها لا العروض
الحقيقي وذلك مبني على اطراد العرف العام والخاص على اطلاق العارض للشيء على ما يصح
انتزاعه من ذلك الشيء فان العقل اذا استشعر من امر سواء كان امرا موجودا
كالسواد او امرا اعتباريا منتزعا كالعمى او الوجود والامكان ونظائرها يصفه ذلك
واطراد العرف على اطلاق العروض والقيام على هذا المعنى الاعم وكما فصلنا ذلك
سابقا وليس من شرط المثال المناسبة من جميع الوجوه حتى يعترض على هذا التمثيل بانه
ليس للوجود عروض للمهيات وما اشار اليه من انه ليس للوجود عروض للمهيات اصلا
لا ذهنا ولا خارجا ان اراد به نفي العروض الحقيقي فبعد تسليمه لا يضر اذ يكفي في صحة التمثيل
العروض على نحو صحة الانتزاع وان اراد به نفي العروض على هذا النحو فهو ممنوع بل خلاف
البديهة ومنها ان ما استدل به على صرف كلام الحكماء عن ظاهره والتشنيع على الحكماء
لا يدل على مطلوبه لوجوه الاول ان المهية على ما نقله المتأخرون قد تطلق ويراد بها
ما لا يشتمل على التشخص فلم لا يجوز ان يكون نفي المهية في كلام الشيخ الذي نقله عن التعليقات
اولا مبنيا على ذلك الثاني انه قد تطلق المهية في مقابلة الوجود فلم لا يجوز ان يكون مراد

من نفي عنه المهية ذلك وما اطبقوا عليه من ان كل ذي مهية معلول يكون مبنيا على ارادة
هذا المعنى الثالث ان ما نقله عن التعليقات ثانيا صرح في اثبات الحقيقة له وان حقيقته
مهيته انيته فلم لا يجوز ان يكون نفي المهية عنه بناء على ارادة احد المعنيين الذين يقبل
الرابع ان الشيخ وغيره يطلقون الذات على الواجب والذات قد تساوق المهية
اذا لم يعتبر في المهية قيد مخصص يخرج عنه السهو او يجعله مقابلا للوجود فيثبت له المهية بمعنى
عباراتهم الخامس ان ما نقله من الشفاء من ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له مهية يلزمه
وجوب الوجود يشعر باثبات المهية له ونفي المهية المغايرة للوجود المستلزمة له وهو يشعر بان
مهيته عين الوجود الخاص انه ذكر انه بعد اللتيا والتي ان اردت بنفي المهية نفيها بما يساوق
الذات والحقيقة وما اشبههما مما يشمل الطبيعة والبحث فهو ظاهر البطلان ضرورة ان ما لا ذات له
فهو معدوم قطعا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان اردت انه لا يطلق عليه المهية بناء على عبارة
قيد فيه يرجع الى بحث لفظي لا طائل تحته ولم يلزم منه ان لا يكون ذاته تعالى وجودا خاصا
قائما بذاته كما ذكرنا ومنها ان عبارة الشفاء على ما نقله لا تدل على مطلوبه اصلا فان
عبارته انه لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك مهية ووجود وذلك كالصريح
على نفي مغايرته للوجود وتركبه من المهية والوجود وعلى ما ذكرناه ليس هناك الا وجود
بحت عن قائم بغيره اصلا فاين التركيب وكيف تدل هذه العبارة على نفي ما ذكرنا فانظر
وافحص العجب من قوله هذا صريح في انه ليس له مهية اصلا لا وجود ولا غيره ومنها ان ما ذهب
اليه من انه الموجود البحت ان ذلك عين المفهوم الاعتباري المشترك فيه فهو ظاهر البطلان
وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وان كان فردا من افراد هذا المفهوم عاد جميع ما اورده على غيره فان كون هذا الفرد موجود
ان كان لكونه فردا من افراد هذا المفهوم وكونه فردا من افراده عارض له او مفارق
او لازم فلا يكون عين الموجود بالمعنى المتعارف على ما ذكره في الايراد على غيره وان كان
موجودا في ذاته ولا شك انه معروض للموجود المطلق وفرد منه فيكون موجودا مرتين
مرة بذاته ومرة باعتبار كونه فردا من الموجود المطلق فظهر انه لا يندفع بما ذكره ايراد الشارح
ومنها انه على هذا التقدير ايضا لا بد له من ذات فذلك الذات معروض المفهوم المشترك فيه
فلا فرق بينه وبين غيره من الممكنات من هذه الحيثية بل لا معنى لنفي التحليل الى الوجود والمهية

معنى اصلا اذ حينئذ فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان
المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهية ومنها قد يحلل الى نفس الموجود
الخاص والموجود المطلق قلنا كما ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذات
والموجود الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك يحلل الى ما زعم انه ذات الباري تعالى
الى ما سميتموه الموجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا لا فرق بين
الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان تحليلا الى الموجود الخاص العارض ومهية
الانسان بناء على ان العارض له حصة من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فان العارض
ايضا حصة منه وان زعمت ان التحليل في صورة الانسان الى المهية والحصة ومنها
الى ما سميته الموجود البحت ومفهوم الموجود المطلق على اطلاقه كان تحكما غير مسموع ومنها ان ما ذكره
في الجواب من تفسير عروض الوجود للمهية بحسب الوجود الذهني يقتضي ان لا يكون الوجود
على فعلية المهية على خلاف ما ذهب اليه لان العقل اذا وجد المهية في المرتبة السابقة جارا
عن الوجود فاما ان يكون في هذه المرتبة ذلك المهية اولا فان كان ذلك المهية كان
في هذه المرتبة ذلك المهية اولا فان كان ذلك المهية كان في هذه المرتبة تلك المهية
وليس في هذه المرتبة موجودة كما اعترف فهذم فعلية المهية على الوجود وان لم تكن في هذه
تلك المهية لم تكن تلك المهية ملاحظة بذاتها وهو خلاف المفروض هف لا يقال ما ذكر
التلبس بالموجود في وجدان العقل وملاحظته وذلك لا ينافي تقدمه بحسب نفس الامر لانا نقول
لا نحو من ان تكون الملاحظة في المرتبة اتحد بها مثلا بحسب نفس الامر اولا
وعلى الثاني لا يصدق ان العقل لاحظ الانسان او المفروض انه ليس انسانا الى تلك المرتبة
وعلى الاول يتقدم صدق الانسان عليه بحسب نفس الامر على صدق الموجود وهو خلاف
ما ذهب اليه ومنها ان ما ذكره في رد كون ذاته تعالى هو الوجود القايم بذاته من انه لو كان
مهية لكان معلولا بعلة سواء كان وجودا او غيره انما يتم لو لم تكن هذه المهية في حد ذاتها
موجودة مع قطع النظر عن اعتبار العارض وقد علمت ان مرادهم من نفي المهية التي يكون
مغايرة للموجود محتاجة في كونها موجودة الى ما يعرضها واما الوجود القايم بذاته الذي
هو وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو مستغن في كونه موجودا عن عروض عارض له
فان موجوديته ليس باعتبار كونه معروضا لغيره على الوجه الذي سبق تحقيقه فقوله لا فرق

بين كونه موجودا او غيره ممنوع لان الوجود القايم بذاته لو كان مهية الواجب
او ذاته او ما شئت فسمه يكون موجوديته باعتبار ذاته على الوجه الذي مر مرارا ثم ما فرع
من ان الواجب لا مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد
ان له ذاتا لكن لا يسمى مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي لا يرجع الى حقيقة حكمية فان من
يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القايم بذاته انما يريد به المعنى الذي يريده من الذات
فلا معنى للمناقشة الا في اللفظ على ان هذه المناقشة غير متجهة على ما اسلفناه ثم لا يذهب
عليك مما سبق ان ما اعتقده مذهب الحكماء لا يكاد يصح لانه ان اراد انه عندهم مفهوم
الموجود المطلق فهو مع انه محال خلاف مذهبهم وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم
حتى يكون معنى كلامهم انه عين الوجود الخاص فلا فرق في ذلك بينه وبين الممكنات
فانها عين الموجود الخاص وان جعل الفرق انه بذاته فرد من الموجود الخاص بخلاف
غيره عاد الكلام في ان كونه فردا من ذلك المفهوم عارض له اما لازم او مفارق وهو
خلاف ما اجمعوا عليه وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود
خاص كلام لا محصل له ما لم يأول بما ذكرنا لان ذاته تعالى امر خارج عن ادراكنا نحمل عليه الموجود
بالحمل العرضي فليس صدق مفهوم الموجود الخاص عليه ذاتيا حتى يكون بذلك راجحا على الممكنات
فهو من هذه الحيثية شارك فانا اذا فرضنا ذات الواجب على ما ذكره مثلا ا كان افرادا
من هذا المفهوم المسمى بالموجود الخاص فمفهوم الموجود الخاص عرضي له وما يصدق عليه ذلك
المفهوم هو فلا فرق منه وبين المعلوم في ان كلا منهما يصدق عليه هذا المفهوم صدقا
عرضيا فمن اين ظهر الرجحان الذي هو المطلوب واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر
لان ذاته مبدا الانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود لذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطة
تبعه الفاعل كما تفصيله فظهر ان ما ذكره على الوجه الذي اخترعه ليس منطبقا على كلام القوم
ولا هو تام في نفسه وان ما ذكرته منطبق على كلامهم طباق النعل بالنعل وقد ذكرت
في بعض تحريرات الحواشي ان هذا القايل نقل عبارتين كلا منهما دال على ان له مهية هي الوجود
وجعلهما دليلا على نفي المهية مطلقا احديهما ما نقله عن التعليقات وهو ان حقيقة الواجب
انيته وذلك ظاهر الدلالة على ذلك والثانية ما نقله عن الشفاء وهي انه لا يصح ان يكون
له مهية مغايرة للموجود مستلزمة له وهذه العبارة صريح في ان له مهية هي عين انيته كما ذكر

في التعليقات اذ النفي انما يتوجه الى القيد كما لا يخفى على المحصلين واعترض عليه بان
هذا القائل نقل من العبارتين المنقولتين شطرا منها وزعم ان هذا الشطر لا يدل على ان
ماهيته وجوده ولا دلالة على ذلك غير مسلم اما عبارة التعليقات فلان لفظ الحقيقة مشترك ومن الجائز
ان لا يكون هيهنا بمعنى الماهية كيف ولو كان بمعنى الماهية لكان مناقضا لما ذكره عقيبه من قوله
لا ماهية له حيث نفى جنس الماهية عنه على سبيل الاستغراق ومن الفهم العجيب ان يفهم من قوله
واجب الوجود حقيقته انيته وكل ما حقيقته انيته لا ماهية له ان لواجب الوجود ماهية وهل هذا
الا كما يفهم من قولنا زيد جوهر وكل ما كان جوهرا لا موضوع له ان لزيد موضوعا واما عبارة
الشفاء فلان القيد هيهنا لزوم وجوب الوجود كما نص عليه لا مغايرة الوجوب كما حسبه
فلو حمل على نفي القيد كان معناه ان الواجب الوجود ماهية لا يلزمه وجوب الوجود وهو
معنى محال ليس مقصودا بالافادة قطعا ثم ما ذكره عقيب ذلك من قوله ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك ماهية ويكون تلك الماهية واجبة الوجود صريح
في نفي الماهية عنه مطلقا كما ترى وكذا المثبتة بالواحد حسبما حررناه كما لا يخفى **قوله**
وقد نقل العذر الذي نقله وجعله دليلا على نفي الماهية مطلقا وبين انه مع نقله لا يدل على مطلوبه
فان كان هناك شيء الى العذر الذي نقله يكون المجموع دليلا على مطلوبه كان الاستدلال
بهذا العذر غير تام وفيه اعتراف بورود المنع الذي اورده ثم قوله لفظ الحقيقة مشترك
ان اراد انه يطلق تارة مرادفا للماهية واخرى على الماهية الموجودة فمسلم لكن لا يجديه اذ على
كل من المعنيين حمل يثبت له الماهية وان اراد ان للحقيقة معنى اخر سوى المعنيين المذكورين
اعم منهما او مباينا لهما بحيث لا يلزم من اثباته اثبات الماهية فغير مسلم اذ لم يعثر على معنى ثالث
اصلا فضلا عن ثالث يكون اعم او مباينا وقوله من الجائز ان لا يكون هناك بمعنى الماهية
غير جائز على قانون التوجيه لانه ادعى ان العبارة المنقولة تدل على نفي الماهية مطلقا فلا يجديه
الجواز وانما يكون مناقضا لنفي الماهية المذكورة بعده لو حمل الماهية على عمومها اما لو خصص
ما يقابل الانية بقرينة اثبات الحقيقة اولا فلا تناقض وليت شعري تخصيص الماهية بقرينة
ما سبق اولى او حمل الحقيقة على معنى مجهول لا اشعار به في كتبهم اصلا ولم يعينه هذا القائل
ايضا ثم اي فهم اعجب ممن ان يفهم من قوله ليس له ماهية او حقيقة غير الانية انه ليس له ماهية
اصلا وهل هذا الا كما يفهم من قولك ليس لزيد اب غير عمرو انه لا اب له اصلا والمقدمة

التي ضمها الى قوله واجب الوجود حقيقته انيته وهو قوله كل ما كان حقيقته انيته
فلا ماهية له صريح في ان المراد نفي الماهية المغايرة للوجود وذلك لان الحقيقة باحد المعنيين
هي الماهية الموجودة فاذا كان حقيقته هي نفس وجوده الذي هو المراد بانيته كما حققناه
لم يكن ماهيته مغايرة للوجود وبالجملة لا مانع من ان يحمل على هذا المعنى حتى يرد الى الجهالة
وقد يقال يجوز ان يكون للحقيقة معنى اخر وما ذكره من عبارة الشفاء من ان القيد
هو لزوم وجود الوجوب كما نص عليه لا مغايرة الوجود فلو حمل على نفي هذا القيد
لكان المفاد ان لواجب الوجود ماهية لا يلزمها وجوب الوجود وهو معنى غير مقصود بالافادة
قطعا مدخول بان القيد هيهنا هو المغايرة واللزوم معا فان العبارة على ما رايناه
هكذا الاصح ان يكون له ماهية مغايرة للوجود مستلزمة له كما نقلناه وكذلك رايناه
في نسخ حاشية ومعنى مجموع المغايرة واللزوم يتحقق بان يكون ماهيته عين الوجود وكذا لو كان
القيد هو الاستلزام فقط يكون انتفاؤه بثبوت ماهية هي عين الوجود وما ذكره عقيب
ذلك لا يدل على نفي الماهية مطلقا بل على نفي التركيب من الماهية ووجوب الوجود وكذا
المثبتة بالواحد من حيث انه واحد فان الواحد من حيث انه واحد ماهيته كما لا يخفى وقد عثرت
على كتاب لبعض الحكماء اظنه الشيخ عمر بن الخيام ذكر فيه انه يجادي الحكمة العلائية للشيخ يجري
مجرى الشرح له وقد ذكر فيه اولا بعد اثبات الواجب هذه العبارة پس درست شد
كه عالم را اولست واجب بذات كه از همه وجود وهستي او بذات اوست بلكه او
حقيقت هستي محض است در ذات خود واو چشمه هستي است در حق غير ونسبت ديگر
موجودات بوجود او مانند نسبت روشنائي ديگر اجسام است بروشنائي آفتاب
واين مثال مستقيم است اگر آفتاب را بذات خود روشنائي بودي في موضع لكن
روشنائي او در جسم است كه موضوع اوست وهستي اول كه چشمه هستي همه در موضوع
نيست ثم قال في بحث صفاته تعالى بعد ان مهد مقدمة هي انه لا يمكن للانسان ادراك
الامور الغائبة الا بما يناسب الامور المشاهدة پس چون معلوم شد كه اول را معنى است
كه در تو نظيران نيست راه نيست مر الله تعميم كردن آن وآن ذات اوست كه آن وجود
بي ماهيت كه او چشمه هر وجودي چون گويي چگونه باشد وجود بي ماهيت ممكن نيست كه از
از نفس مثال بوان اوردن پس ممكن نيست ترا فهم كردن حقيقت وجود بي ماهيت حقيقة ذات

اول

و خاصه او آنست که موجودات بی مهیه زیاده بر وجود از بهر آنکه اینه او و مهیه او
یکیست و او را نظیر نیست از آنچه غیر اوست که هرچه جز اوست جوهرست یا عرض
و او نه جوهرست و نه عرض و این معنی را ملائکه نتوانند شناخت که ایشان هم
جوهر اند و وجود ایشان غیر مهیه ایشان است و وجود بی مهیه نیست مگر خدا را
پس درست شد که خدای را بحقیقت جز او نداند اگر گویی که علم ما بآنکه او وجود است
بی مهیه زیاده بر وجود و او حقیقه وجود محض است این علم بچه چیز است اگر علم باو نیست
گوییم این علم بذات نیست که آن موجود است و این علم بمعنی عامست و گفتار ما که آن وجود
غیر مهیه او نیست بیان آنست که او مانند تو نیست و این علم است بنفی مماثله نه بآن حقیقه
منزه از مماثلت چنانکه گویی زید زرگر نیست و درودگر نیست این علم نباشد بصنعه او
بلکه علم بنفی چیزی از او و علم تو باراده و قدرة او و حکمه او کرد و همه آن علم او بنفس خود
و بغیر او و علم تو بآنکه او عالم است آن علم ملازم مجمل است از لوازم ذات او نه بحقیقه
ذات او که حقیقه ذات او آنست که او وجود محض است بی مهیه زیاده اگر گویی چگونه است
راه بمعرفت خدای تعالی جواب آنست که برهان بدانی که حقیقه معرفه او محالست و او را
غیر او نشاید دانست و آنچه تصور می آید که شناسی از و ذات و صفات تو است
و فهم وجود بی مهیه آنکس را که او در نفس خود وجود بی مهیه است بافهام کند را و محال
وجود بی مهیه زیاده بر وجود نیست مگر او را پس او را جز او نشناسد و از بهر این
گفت سید پیغمبران صلی الله علیه و سلم لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک
یعنی چنانچه تو خود خود را بشناسی من ترا نتوانم شناخت و هم صدیق اکبر گفت العجز
عن درک الادراک ادراک یعنی عاجز آمدن از دریافت یافت دریافتن است
اری همه مردان عاجز اند از دریافت او لیکن آنکس که برهان و تحقیق داند استحاله دریافت
او شناسد و دریابنده باشد که او دریافته است غایت آنچه ممکن باشد خلق را
که از آن درمانند و هر که عاجز شود و نداند که عجز او را ضروریست بدانکه یاد کرده
آمد او جاهل باشد و آن همه خلق اند بیرون پیغمبران و اولیا و حکما که در علم راسخ اند
انتهی و قد نقلت مقالته بعبارته فان فیها فواید جلیله لا یخفی وقعها علی الناظر البصیر
هذا المعنی هو الذی یتعارفه العاقل ثم فان المشتق قد یصدق حمله علی ما لا یقوم مبداء

١٢٢

الاشتقاق به کقولک النفس عالمه بذاتها و الضوء مضیء و قد یصدق حمله علی ما یقوم مبداء
الاشتقاق به کقولک النفس بالسواد مثلا و وجه الارض مضیء و لا شک ان معنی العالم
و المضیء فی الصورتین امر واحد بحسب تعارف العامه فلیس العالم ما قام به العلم و الا لم یصدق
علی ما یوهم ذلک فیه بل معناه امر مجمل یعبر عنه بالفارسیه بدانا و هذا المعنی یصدق علی النفس
اذا ادرکت سواء علمها بعلم قام به او بذاته فان هو اعم ممن قام به العلم و کذا لیس معنی
المضیء ما قام به الضوء و الا لم یصدق علی ما لا یقوم به ذلک بل معناه امر یعبر عنه بالفارسیه
بروشن و هذا المعنی یصدق علی ما قام به الضوء و علی نفس الضوء فهو اعم منهما و کان
تفسیر العالم و المضیء بما قام به العلم و الضوء ماخوذ من قول النحاة اسم الفاعل ما اشتق من فعل
لمن قام به و لا معول علیه فانهم لم یفرقوا بین ما بالذات و ما بالغیر و بنوا علی ما هو الشایع الظاهر
بحسب بادی النظر مثلا لما استقروا الامور التی یطلق علیها المضیء فوجدوا اکثرها قائما به
ضوء فسروا المضیء بما قام به الضوء و لم یعتبروا ما هو بذاته مضیء من غیر قیام ضوء به **قوله**
لا یظهر ان اطلاق اهل العرف للعالم بذاتها علی النفس لیس لاعتقادهم انها تتصف بعلم زائد
فان کون النفس عین العلم امر لا یطلع علیه الا الحکماء المحققون و اما العامه بل الجماهیر
یعتقدون ان العلم فی جمیع الموارد صفه قائمه بالعالم و اما اطلاقهم المضیء علی الضوء فربما یکون
مجازا عندهم کما تقولون السواد سواد و یقال سیاهی بغایت سیاه و هو مجاز و نظیر ذلک
قولهم لیل لیل و جد جده فاذا قلنا الضوء مضیء فقد ذکر انه ان المعنی
الذی یتعارفه العامه من المضیء هو ما قام به الضوء و قد وضع له لفظ المضیء فی اللغه ثم
اذا قلنا الضوء مضیء بذاته لم نرد هذا المعنی ثم امر بان نقایس حال الوجود علی حال الضوء و علی هذا
القیاس یکون المعنی الذی یتعارفه العامه من الوجود قد وضع له لفظ الموجود فی اللغه هو ما قام به
الوجود و اذا قیل واجب الوجود موجود لم نرد هذا المعنی و حینئذ یقول الزم علی هذا ان لا یصدق
علیه تعالی الموجود بذلک المعنی المتعارف عند العامه الموضوع له لفظ الوجود فی اللغه کما لا یصدق
علی الضوء المضیء بالمعنی المتعارف و هو باطل قطعا مع انه لا یصدق علیه المعدوم فیلزم ان یکون
واسطه بین الموجود بالمعنی المتعارف و بین المعدوم و قد علیه فی تجرید الغواشی فیه بحث سوق
بتمهید مقدمه هی انه قد یعتقد اهل العرف امرا و یطلقون اللفظ علیه علی حسب اعتقادهم مع
ان البرهان قائم علی خلافه ثم اهل الحق مع اطلاعهم علی الواقع یطلقون ذلک اللفظ

تمام

وينهون على ان ليس الامر كما يوهمه اللفظ بحسب التعارف مثلا اهل العرف لما اعتقدوا
ان المشار اليه بانا الهيكل المحسوس يقولون انا قائم وانا جالس وانا في هذا المكان الى غير ذلك
من صفات البدن مع ان الحكماء اثبتوا ان المشار اليه بانا ليس بجسم ولا جسماني انهم
ينسبون ذلك الى التجوز لا بمعنى انه مجاز لغوي بل بمعنى من جهة ان لا يقال عليه هذا اللفظ
الموضوع لذلك المعنى الا مجازا اذ لو علم اهل العرف ان المشار بانا ليس جسما ولا جسمانيا
لم يطلقوا هذا اللفظ لذلك المعنى الا مجازا اذا تمهد ذلك فلنا ان نقول لما كان
الموجود في متعارف اللغة ما قام به الوجود وقد تقرر ان الواجب ليس كذلك بل هو مرتبة اعلى
من ذلك كان من جهة ان لا يطلق عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود
بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقاد اهل العرف فلذلك لم يتحاش الشيخ ابو
وابو علي في تعليقهما عن التصريح بان اطلاق الموجود عليه تعالى مجاز حيث قالا اذا قلنا
واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود
وانت خبير بانه انما يلزم ان يكون الواجب بحسب الواقع واسطة بين الموجود بالمعنى
المتعارف الذي هو المعنى للفظ وبين المعدوم بذلك المعنى لكنه بحسب التعارف لا يكون
واسطة لاعتقاد اهل العرف انه قد قام به الوجود ولا محذور في مثل ذلك الا لازم
اذ اللازم منه قصور اهل العرف عن ادراك الحقائق على انه يمكن ان يقال لفظ الوجود
مثلا موضوع لما كان الوجود قائما به بحسب مدرك العرف وان لم يكن قائما به حقيقة وكذا
المعدوم موضوع لما قام به العدم كذلك فكل ما قام به الوجود بحسب نظر اهل العرف
وما قام به العدم بحسب ذلك النظر فلا واسطة بين هذين المفهومين ولا يكون حينئذ اطلاق
الموجود عليه تعالى مجازا اصلا قيل فيه بحث من وجوه منها انه اراد بالهيكل المحسوس
البدن الحي الذي هو الانسان المعرف بالحيوان الناطق فسلمنا ان اهل العرف يقولون
انه جالس ويقولون انه عالم الله وكلاهما حقيقة غاية الامر ان بعض اجزائه قد صار منشاء
لبعض من الصفات وبعض اخر لبعض اخر ولا نم ان البرهان قام على خلاف ذلك كما سيأتي
تحقيقه وان البدن وحده فلا نم ان اهل العرف يشيرون بلفظ انا اليه اذ من البين انهم
يشيرون بلفظ انا وانت الى الانسان والبدن وحده ليس انسانا عندهم ولهذا لا يعتقدون
ان بدن الميت انسان ويعترفون بفقد الانسان حينئذ ومنها انه لو لم يصدق على الواجب

ما هو معنى الموجود في المتعارف حقيقة كما حسبه لم يكن موجودا بهذا المعنى فلم يجب
ان يكون موجودا بهذا المعنى اذ الوجود بهذا المعنى قد اعتبر في القسمة المذكورة وهو
واجب الوجود الخارج من تلك القسمة وقوله ولكن اهل العرف اطلقوا عليه
هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه
بحسب اعتقادهم لا طائل تحته الا الكفر الذي يصان عنه الكلام عن العوام وليس هذا اول
قارورة كسرت في الاسلام ومنها انه لو كان الواجب تعالى بحسب الواقع واسطة
بين الموجود بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك المعنى كما ذهب اليه فكان منهما واسطة
في الواقع ويبطل الحصر العقلي منهما ولا يجدي نفعا ان لا يكون بينهما بحسب اعتقاد غير مطابق
للواقع **قوله** قد ذهب الحكماء الى ان المشار اليه بانا جوهر مجرد غير جسماني ومع ذلك
يقولون انا جالس وانا قائم وانا في هذا المكان ولا شك ان كون المشار اليه
بانا جوهرا مجردا يقتضي ان لا يطلق عليه هذه الالفاظ الا بطريق المجاز وهم مع هذا الاعتقاد
يطلقون عليه هذه الالفاظ والغرض تمهيد مقدمة لما رتب عليه من ان اطلاق
الحكماء الموجود الذي معناه في العرف ما قام به الوجود على ما هو عين الوجود عندهم
يجوز ان يكون من قبيل اطلاقهم الجالس ونظائره على ما هو امر مجرد عن المادة بحسب اعتقادهم
فمنع كون المشار اليه بانا هو الجوهر المجرد عندهم غير مستقيم لانهم يصرحون بذلك كما لا يخفى
على من تتبع مقالاتهم ومنع كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا في الواقع لا يجديه نفعا
لان ما هو غرضه يحصل من كونه مجردا عندهم ولا يتوقف على كونه مجردا في الواقع
فسقط قوله لا نم ان البرهان قائم على خلافه كما سيأتي تحقيقه على ما سنتكلم
على ما سماه بتحقيقاته في موضعه فافهم هذا ثم انه قد صحف القائم بالعالم ولذلك قال ان بعض
اجزائه منشأ لبعض هذه الصفات يعني مثل الجالس وبعض اخر لبعض اخر يعني مثل العالم
ثم لا يظهر ان بدن الميت لا يطلق عليه الانسان في العرف بل يقولون انه انسان ن
ميت ولا يصرحون بانتفاء الانسانية عنه وان لم يكن انسانا بحسب التحقيق
وهذا احد الامثلة الموضحة لما مهدنا ثم لا نم ان المقسم هو الموجود بالمعنى المتعارف
بل بالمعنى الذي حققوه ولئن سلمنا ذلك فنقول غرضهم تقسيم ما يطلق عليه الموجود
بحسب العرف ولا شك انه يشمل الواجب فان اهل العرف يطلقون الموجود بمعنى ما قام الوجود

على الواجب وان دل البرهان على ان مرتبة موجوديته اعلى من الامر الذي هو
معتقدهم فيكون اطلاقهم الموجود عليه من قبيل النظائر المذكورة على ما سبق ويكون
حاصل التقسيم انما يطلق الموجود بحسب العرف بمعنى ما قام به الوجود اما ان يكون كذلك
بحسب الواقع فيكون معروضا للوجود ومغايرا له واما ان يكون في الواقع عين الوجود
لا مغايرا له وان معروضا له في مدرك العرف وهذه قسمة صحيحة ويندفع بذلك كون
اطلاق الموجود عليه مجازا وكفى مانع وليس في ذلك نسبة الكفر الى اهل العرف والى عمومهم
اذ ليس في اعتقاد زيادة الوجود على ذات الواجب او عدم زيادته محذور ديني فضلا
عن التكفير كيف وكثير من المتكلمين ومنهم الامام في اكثر كتبه على ان وجود الواجب تعالى
زائد على ذاته ولم ينقل عن احد من اهل الاسلام قدح فيه فضلا عن النسبة الى الكفر فما في
كلامه من النسبة المذكورة اول فارق ومع كسرة في الاسلام وانت خبير بانه اذا حمل
التقسيم على المعنى العرفي لا يلزم الواسطة كما فصلناه **قوله** بمعنى ان يزول احدهما
عن الذات قيل هذا ان حمل التقسيم كيفية النسبة واريد بالوجوب والامتناع والامكان
معانيها المتبادرة منها كما هو الظاهر من عبارته اما اذا حمل المقسم المفهوم واريد بها
الواجب والممكن والممتنع كما اعتبره بعضهم كان معنى الانقلاب احد من الثلثة
واحدا آخر منها كان يصير الممكن ممتنعا **اقول** من البين انه على فرض صيرورة الممكن ممتنعا
لا يصير احد هذه واحدا آخر بل انما يصير الذات الذي هو معروض الممكن معروضا للممتنع
فقد زال نعت الممكن عن الذات واتصف بنعت الممتنع فما ذكره الشارح جار على كلا
ولا يختص بما اذا حمل المقسم كيفية النسبة **قوله** هذه القسمة الثلثية تكون قسمة الشيء
الى نفسه والى قسيمه قيل اعلم ان الله جعل المقسم في القسمة الحقيقية كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع والاقسام هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المتبادر منها
وعلى هذا القياس يكون المقسم في القسمة الثلثة المانعة الخلو كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
والمانع قيدها المص بقوله في الممكنات انحصرت تلك النسبة في الامكان اذ نسبة المحمول
الى الممكن اعني الذي لا يقتضي تلك النسبة ولا يقتضيها هي الامكان على القسمة الحقيقية
فيصير حاصل التقسيم على هذا ان كيفية النسبة التي هي الامكان اما امكان او وجوب
بالغير او امتناع به وهذه القسمة قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه وفيه بحث اما اولا

فلانهما اي قسمي الامكان امتناع حمله عليهما ضرورة انه لا يصح ان يقال الوجوب بالغير
او الامتناع به هو الممكن واما ثانيا فلانه يحمل القسمة الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا كيفية
النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة كما لا يخفى هذا ان حمل المقسم في القسمة المانعة الخلو كيفية
النسبة كما هو المناسب لما اختاره في الحقيقية وان حمل المقسم فيها الممكن والاقسام هي الممكن
والواجب بالغير والممتنع به كما هو المناسب لجعل المقسم في القسمة الحقيقية نفس المفهوم فيرد عليه
ان هذه القسمة انما تكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه ان لو جعل المقسم مفهوم الممكن حتى يكون
القسمة هكذا الممكن اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به اما اذا جعل المقسم ممكنا كما يشعر
قول المص في الممكنات ويقال مثلا السماء اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به فلا يلزم تقسيم الشيء
الى نفسه والى قسيمه كما لا يخفى **اقول** ما ذكره اخرا كانه ماخوذ من حاشيتي [illegible]
بانه انما يتم اذا حمل القسمة بمعنى الترديد كما ذكرته هناك واما بوصفه بمنع الخلو والتقييد
بالمركبات ثم اني ذكرت في بعض تحريرات الحواشي ما ان الله وان فسر اولا التقسيم
كيفية النسبة لكن ذكر في بيان كون القسمة حقيقية ما يدل على ان المقسم هو النسبة المكيفة فانه
وذلك لان نسبة كل محمول الى ذات الموضوع من ان يقتضي تلك النسبة او لا هذا وهو ما
يدل على ان المقسم هو النسبة وان الاقسام هي الواجب والممكن والممتنع كيف ولو كان المقسم
كيفية النسبة لكان القسمة الى الامكان الذاتي والوجوب بالغير في الممكنات اه قسمة حقيقية
اذ لا يجتمع تلك المفهومات ولا اثنان منهما على الصدق على ذات واحدة وقد صرح بانها
مانعة الخلو فيلزم عليه ان يكون حقيقة وهذا بين لا يكاد يخفى على احد فهو قرينة جلية على ان
مراده بكيفية النسبة النسبة المكيفة وح يندفع بحث المحشي وقيل فيه بحث اما اولا فلانا لا نم
ان المقسم هو النسبة اذ لو كان كذلك فاما ان يكون المقسم النسبة مطلقا اعم من الايجابية
والسلبية كما يدل عليه الشرح وح لا يستقيم قوله وعلى الثاني اما ان يقتضي بعض تلك النسبة
وان النسبة الاعم المذكورة شاملة لكل قضية فلا يتصور قضية يقتضي موضوعها نقيض تلك
النسبة واما ان يكون المقسم النسبة الايجابية وح يخرج الممتنع او النسبة السلبية فيخرج الواجب
واما ثانيا فلانه ان اراد بعدم اجتماع تلك المفهومات عدم اجتماعها على ما اراده الشارح
نعم اذ الظاهر من كلامه حيث حكم بان هذه القسمة المثلثة قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه وان الوجوب
بالغير والامتناع بالغير قسما الامكان فكانه ذهب الى ان نسبة المحمول الى الموضوع

او كيفيتهما في الممكن هو الامكان واذا اقترن بوجود العلة تصير وجوبا بالغير واذا اقترن
بعدمها يصير امتناعا بالغير فاذن يكون الوجوب بالغير عين امكانا مقرونا بوجود العلة
والامتناع بالغير امكان مقرون بعدم العلة وان اراد عدم اجتماعهما لا على ما يراه
الشارح فهو بعيد على انه ذهب الى فساد هذا التقسيم فلا يكون عدم صحة مقتضاه
خلفا عنه **اقول** اما الايراد الاول فبعد الاغماض عما في صورته من مخالفة الظاهر
مندفع اذ لو جعل المقسم هو النسبة مطلقا كان مؤدى التقسيم ان كل نسبة ايجابية
كانت او سلبية فاما ان يقتضي الموضوع نفسها اولا وعلى الثاني فاما ان يقتضي نقيضها اولا ولا يلزم
من ذلك ان يتحقق قضية يقتضي موضوعها نقيض النسبة الايجابية والسلبية معا وهو ظاهر جدا
ولو جعل المقسم النسبة الايجابية لا يلزم خروج الممتنع لان الموضوع في صورة الامتناع
يقتضي نقيض النسبة الايجابية قطعا ولو جعل المقسم النسبة السلبية كان مؤداه ان النسبة
السلبية اما ان يقتضي الموضوع نفسها فهي واجبة الوجود او لا يقتضيها فاما ان يقتضي نقيضها
وهي الممتنع او لا وهي الممكن فظاهر انه لا يلزم خروج شيء من النسبة السلبية عنها يكون
مقتضى هذا التقسيم واجب الوجود ممتنع العدم والممتنع واجب العدم ولا محذور في ذلك
فظهر انه لم يثبت بطلان شيء من شقوق الترديد ثم ليت شعري ما الفرق بين ما اذا جعل
المقسم النسبة وبين ما اذا جعل كيفية النسبة فان ما ذكره من الترديد وابطال الشقوق يجري
على التقديرين انه من غير فرق واما الايراد الثاني فسقوطه اظهر من ان يذكر اذ لا يكاد
ان يصدر عن عاقل ما نسبه اليه من جعل الوجوب بالغير امكانا مقيدا بمقارنة العلة
والامتناع بالغير امكانا مقيدا بانتفاء العلة وانهما قسمان من الامكان فان الوجوب
بالغير هو ضرورة ثبوت المحمول الى الموضوع بسبب الغير لا الامكان المقيد بمقارنة العلة
وكذا الامتناع بالغير هو ضرورة سلب المحمول من الموضوع بسبب الغير لا الامكان المقيد
بانتفاء العلة كيف وعلى هذا التفسير لا يكون الضرورة معتبرة في مفهوم الوجوب بالغير والامتناع
بالغير فيلزم ان لا يكون الوجوب بالغير والامتناع بالغير قسمين من الوجوب والامتناع ولا يخفى
بطلانه فما نسبه الى الشارح نسبة اصطلاح جديد اليه من غير مستند وهو غير مسموع
ثم كيف يصير الامكان الذي هو سلب ضرورة الطرفين بواسطة مقارنة العلة وانتفائه
وجوبا او امتناعا كما صرح به اذ سلب الضرورة بسبب مقارنة امر لا ينفك بالغير وكيف يتوهم

ان سلب شيء بواسطة مقارنة امر يصير عين ذلك الشيء ثم ان الشارح حكم بان هذه
القسمة المسلمة قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه على ما في اكثر النسخ وحينئذ فلا مجال لما يحكيه
هذا القائل وان فرض انه حكم بان قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه كما في بعض النسخ فهو مبني
على ان هذا المقسم هو النسبة والمراد بالامكان والوجوب والامتناع هو الممكن والواجب
والممتنع فهو من مؤيدات ما ذكرنا من انه جعل المقسم هو النسبة لا الكيفية وما ذكره في العلاوة
من انه ذهب الى فساد هذا التقسيم فلا يكون عدم صحة مقتضاه خلفا عنه
غير متجه كان انه حكم بان هذه القسمة مانعة الخلو فقط وعلى ما وجهه يكون منفصلة
حقيقية وذلك قرينة على ان مراده تقسيم النسبة اذ لو حمل على ما ذكره لزم كونه قسمة
حقيقية فلا مستند لان يحكم انه بانه مانعة الخلو لا بعدم صحة مقتضاه حتى يدفع بان انه
حكم بفساد القسمة فلا يكون عدم صحة مقتضاها خلفا عنه ثم اني ذكرت في بعض تحريراتي
ان قوله انحصرت تلك النسبة في الامكان غير مسلم والسند ظاهر اذ كيفية النسبة في الممكنات
لا تنحصر في الامكان ضرورة ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير ايضا من افراد كيفية
النسبة في الممكنات فلم يتحقق كيفية الامكان في جميع الممكنات وذلك لا يستدعي
انحصار الكيفية الثابتة في الممكنات فيها واعترض عليه بان هذا المنع خارج عن قانون
التوجيه وذلك لان المحشي قد صرح بان انه جعل المقسم في القسمة الحقيقية نسبة المحمول
الى الموضوع ولو كان الامر كذلك لانحصرت نسبة المحمول الى الموضوع في الممكن
اعني الذي لا يقتضي الموضوع تلك النسبة ولا نقيضها في الامكان على ما تقتضيه القسمة
الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة وهو منع
انحصار كيفية المذكورة في الامكان فان اراد انها غير منحصرة فيه بحسب نفس الامر كما هو
صريح عبارته فالمحشي ليس منكرا لذلك حتى يتوجه عليه ذلك بل هو مصرح بعدم الانحصار
في نفس الامر والمانع اخذ هذا من كلامه وان اراد انها غير منحصرة فيه على تقدير ان يكون
المقسم في القسمة الحقيقية كيفية النسبة فدليل الانحصار في ذلك مذكور وهو اقتضاء القسمة الحقيقية
على تفسير الثلثة الذي عليه بناء الكلام فيكون منع ذلك وهو طلب الدليل عليه غير موجه
قوله كذا اوردت هذا الايراد على حاشية ولم يكن فيها قوله على ما تقتضيه القسمة
الحقيقية ولا تشعر بانه على كلام انه ثم اضاف اليه ما يشعر بذلك واعقبه بقوله وفيه بحث

دفعاً لهذا الایراد اقول لا یخفی علی المنصف ان ذلک قرینة جلیة علی ان مراده من کیفیة
النسبة المکیفة ومن الوجوب والامکان والامتناع والواجب والممکن والممتنع
اذ لا یخفی علی احد انه لو لم یحمل علی ذلک لم یتحقق الانفصال الحقیقی ومثل ذلک لا یخفی
علی المحصلین فضلا عن مثل الشارح وغیره ولقد استغرب المعترض ذلک وحکم بان المانع
اخذ هذا من کلامه حکما حتما من غیر قرینة هذا وقد ذکرت فی الحواشی عند قوله
هذه القسمة المثلثة بکون قسمة الشیء الی نفسه والی قسیمه انه یمکن حمل القسمة علی التردید
کما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع قوله فی الممکنات اذ لو کان مراده التقسیم لقال
فی الممکن لان التقسیم للمفهوم لا للافراد لا یقال فیکون تردد الشیء بین نفسه وغیره
لانا نقول مراده ان هذا التردد فی الماهیات الممکنة علی سبیل منع الخلو ولا یلزم
ان یوجد بعنوان الامکان هذا ما ذکرته واعترض علیه بان قوله لان التقسیم للمفهوم
لا للافراد انما یفید هنا لو کان المقسم هو الممکن وهو غیر مسلم فانه کما صرح به الشارح هو
کیفیة النسبة علی ما قرره هذا القائل هو نسبة المحمول فیکون المقسم هکذا انسبة المحمول الی الموضوع
او کیفیتها اما امکان او وجوب بالغیر او امتناع به ولیس الممکن مقسما هاهنا فی التقسیم کما لا یخفی
اقول من البین کما ان الجمع لا یلایم نفس المقسم کذلک هو غیر ملایم فی قید القسم
لان الغرض منه ضم المختص الی المشترک ولا مدخل فی ذلک الغرض لجمع نفس المقسم ولا لجمع
قیده علی ان تقسیم النسبة وکیفیتها یستلزم تقسیم الممکن ایضا فان الکیفیات الثلث
قد یجعل وصفا للنسبة وقد یجعل وصفا للمحمول وقد یجعل وصفا للموضوع فلذلک قد تسامح
بذکر احد القسمات مکان الاخر ولا یخفی ان الظاهر من عبارة الشرح هاهنا تقسیم الممکنات
قوله یتصادقان قیل لم ولم لا یجوز ان یکونا مثل حسن غلامه وسعة داره
والتفصیل انه ان کان هناک امر واحد یصدق علیه المفهومان وان کان صدقهما علیه
من حیثین یلزم تصادقهما مثلا فی المثال الذی ذکره الشارح بواحد امر واحد کالقیام عند
مجیء عدو زید یصدق علیه بالقیاس الی عدوه انه اکرام وبالقیاس الی صدیقه انه
اهانة فیلزم تصادقهما سواء اخذ مع الاضافة ومثل اکرام عدو زید اهانة صدیقه
او بدونها نعم لا یصدق ان اکرام العدو اهانة وان لم یکن هناک امر واحد یصدق علیه
المفهومان بل یکون هناک امران یصدق علی احدهما احد المفهومین وعلی الآخر الآخر لم



یکونا متصادقین کما فی المثال الذی ذکرنا فلان للغلام صفة یصدق علیها الحسن
وفی الدار صفة اخری یصدق علیها السعة فلا جرم لا یکون حسن غلام زید وسعة
داره متصادقین سواء اخذ مع الاضافة او بدونها وما نحن فیه من هذا القبیل
اذ لا یجوز ان یکون نسبة المحمول الی الموضوع کیفیة واحدة هی بالقیاس الی الوجود
وجوب وبالقیاس الی العدم امتناع واما اولا فلما قال صاحب القیل من ان نسبة الوجود
الی الماهیة ونسبة العدم الیها متغایران واما ثانیا فلانه کیف یعرض لهما کیفیة واحدة ولما
لا یستلزم تصادق الوجوب والامتناع وحینئذ لا یکون القسمة الا حقیقیة فهناک
کیفیتان یصدق علی احدیهما الوجوب وعلی الاخری الامتناع وهو الغلط والاشتباه
ان المص اطلق الوجوب والامکان والامتناع علی الواجب والممکن والممتنع تسامحا
مشهورا علی قیاس ما عرفت فی الوجود ولا حاجة الی تکلفات ارتکبها الشارح فیما مضی
وفیما سیاتی علی حملها علی المعنی المتبادر منها **اقول** بعض هذه الکلمات
مشترک بین حاشیتی وما علیه وقد اوردت علی هذا القائل انه لا یلزم من انتفاء الکیفیة
المذکورة فی کلامه ان لا یکون هناک شیء یکون بالقیاس الی الوجود وجوبا وبالقیاس
الی العدم امتناعا لجواز ان یکون شیء آخر من صفات النسبة او غیرها کذلک فلا یتم
الاستدلال بما ذکره واعترض علیه بان الوجوب والامتناع کلاهما کیفیة النسبة علی ما ذکر
فلو کان هناک شیء آخر لم یکن شیء منهما بالمعنی الذی کلامنا فیه وهو ظاهر **اقول**
حاصل الایراد انه لم یثبت بما ذکره انتفاء امر یکون بالقیاس الی احد المحمولین وجوبا
وبالقیاس الی الاخر امتناعا بل انما یثبت له انه لیس هناک کیفیة واحدة تکون کذلک
فلم لا یجوز ان یکون هناک امر آخر غیر الکیفیة اما من صفات النسبة او من غیر صفات النسبة
یکون بالقیاس الی احدهما وجوبا وبالقیاس الی الآخر امتناعا وانتفاء الخاص لا یستلزم
انتفاء العام فما لم یثبت انه لیس هناک امر من الامور کذلک لم یتم التقریب ولا یندفع
هذا الایراد بما ذکره وهو ظاهر جدا هذا وقد اوردت علی قوله واما اولا فلما قاله صاحب
القیل الی آخره ان مثل ذلک یجری فیما ذکره من صورة اکرام العدو واهانة الصدیق بان
یقال اکرام العدو نسبة بینه وبین الصدیق وهما نسبتان متغایرتان فکیف
یعرض لهما امر واحد واعترض علیه بانا لا نم جریان مثل ذلک فی الصورة المذکورة وانما یجری فیما

لو كان مفروضنا ان معروض للاكرام والاهانة كيفية واحدة وما فرضنا ذلك بل فرضنا
ان يكون امرا واحدا كالقيام عند محيّ عدو زيد يصدق عليه هاتان النسبتان المتغايرتان
واين هذا من ذاك اقول في الصورة المفروضة كما يجوز ان يصدق خلاصة دليله
جارية في هذه الصورة قطعا لان حاصله ان النسبتين متغايرتان فلا يصدق
عليهما كيفية واحدة وفي هذه الصورة ايضا النسبتان المتغايرتان في الصورة
المفروضة على امر واحد فلم لا يجوز ان يكون هناك امر واحد يصدق عليه الكيفيتان
المتغايرتان لا بد لنفي من دليل ثم اوردت على قوله واما ثانيا الخ ان تصادق الوجوب
والامتناع اذا اخذ احدهما مضافا الى وجود شيء والآخر مضافا الى عدمه لا يقدح
في تباينهما مضافين الى وجود شيء والآخر الى عدمه فيجوز ان يكون القسمة الاولى
الحقيقية انما اذا كان الوجوب والامتناع مضافين الى وجود شيء او عدمه واعترض عليه
اما اولا فلان القسمة الاولى الحقيقية مطلقة ليس هذا القيد فيها واما ثانيا فلان الوجوب
الخارج من القسمة هو اقتضاء النسبة والامتناع الخارج منها هو اقتضاء نقيض تلك النسبة
فيكونان متحدين اقول المقام قرينة على التقييد فانا اذا قلنا بين الوجود والعدم
تقابل فانما يتبادر الذهن الى الوجود والعدم المضافين الى شيء واحد فسقط
الاول وكون الوجوب اقتضاء النسبة والامتناع نقيض النسبة انما يقتضي عدم
اتحادهما في المفهوم لا عدم تصادقهما والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما ان
الاكرام هو الحاق الكرامة والاهانة الحاق الهوان ومع ذلك صادقان كما مر في صورة
القيام عند محيّ زيد فسقط الثاني وكيف يجري مثل ذلك في الصورة المذكورة
اعني الاكرام والاهانة بان يقال احدهما الحاق الكرامة والثاني الحاق الهوان فكيف يتحدان
فالصواب ان يكتفي بمجرد منع التصادق لعدم ظهور امر يكون باعتبار وجوبا
وباعتبار امتناعا كما في الحواشي ثم نقل عن بعض الفضلاء انه لا يتوهم ان الامتناع
المطلق والوجوب المطلق كيفيتان لنسبتين متغايرتين واما الوجوب والامتناع
المضافان الى ما اضيف اليه المأخوذان مع اضافتهما الى ذلك فهما وصفان
للذات واحد فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة لاوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح
لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء وهما متغايران لان

٢



لان معروض الوجوب والامتناع اذا تغايرا لم يمكن ان يتحدا على تقدير احدهما
مع الاضافة الى ما اضيفا اليه فان معروض القيام العارض لزيد زيد واحد مع
الى زيد اذا اخذ مع الاضافة اليه لا يخرج الموضوع الاول من كونه معروضا
ما ذكره من المثال ليس الحمل فيه حقيقيا بل من قبيل المسامحة واعترض عليه بان معروض
القيام العارض لزيد وان اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد قائم الاب يصير معروضه
زيد وحسن عارض لغلام زيد واذا اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد حسن الغلام
يصير عارضا لزيد اقول الكلام المنقول ضعيف لان صحة الحمل لا يتوقف على الاتحاد
في المفهوم بل على ان يكون هناك امر يصدق عليه المفهومان ولو باعتبارين
وتغاير المعروضين لا ينافي تصادقهما على امر واحد كما في اكرام العدو واهانة
الصديق وما ذكره من ان الحمل فيه على سبيل المسامحة غير سديد كما ظهر من البيان
المذكور ولكن ما اورده عليه المعترض مدخول فان القيام العارض لزيد اذا اخذ
مع الاضافة الى زيد فلا شك انه وصف لزيد فانه بمنزلة قولك زيد حسن نفسه
وعمرو كريم عينه ولا شك انه يخرج الحسن والكرم بهذا الاعتبار عن ان يكون
وصفا له واما قضية قيام الاب فلانه اخذ القيام مضافا الى مفهوم الاب فلا جرم
يصير وصفا لمن له الاب لا الى الاب الذي هو معروض القيام اذ لو اخذ مضافا اليه
لكان معناه قائم نفس ذلك الاب ولا شك انك اذا قلت الاب قائم نفسه
يكون القيام وصفا للاب واما اذا اخذته مضافا الى الاب المطلق يصير وصفا
لمن له الاب لا للاب المعروض القيام وذلك ليس من قبيل اخذ العارض مضافا
الى معروضه وانما يكون من هذا القبيل لو كان القيام مأخوذا مع الاضافة الى نفس لا
المعروض وحينئذ لا يخرج الاب عن كونه معروضا ولذلك لو قلت زيد قائم عينه
لم يخرج زيد بذلك عن ان يكون معروضا له وتحقيق المقام ان الوصف انما يصير وصفا
للذات الذي لم يعتبر في مفهومه بطريق الجزئية فاذا اعتبر في مفهوم الوصف امر
معين خرج عن ان يكون وصفا لذلك الامر بل هو وصف لامر آخر خارج يتعلق به
ذلك الامر مثلا السفك الاراقة مطلقا من غير المراق فصيغة المفعول المشتق منه
يكون صفة للدم بالحقيقة والسفك هو اراقة الدم والمسفوك ليس صفة الدم بالحقيقة

ضافه

بتمامه

لان معناه مسكوب الدم والدم ليس مسكوب الدم وقس عليه حال حسن العلام
قوله لم يرد تصادق الوجوب المطلق قلت في الحواشي فيه بحث اما اولا
فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ذات
واحدة كما قرر لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق ضرورة ان صدق
المقيد على المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق في الجملة والجواب ان مراده نفي
التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه ان لم يرد
ان مطلق مفهوم احدهما يصدق على الاخر كليا بل انما يتصادقان كليا اذا اخذا
مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند
مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة
فان معنى الاكرام هو الفعل المنبي عن كرامة متعلقه ومعنى الاهانة هو الفعل المنبي عن هوان
متعلقه والقيام المذكور دال على كرامة عدوه وهوانه فيكون اكراما بالنسبة
الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي واجيب بان التصادق الكلي في المطلقين لازم
من التصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب جهة امتناع العدم
وبالعكس فلا فرق بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا
لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو وهو
احد المتعاقدين جزان الاول واما ثانيا فلما بين من ان ذلك انما يعقل في محل
النزاع اذ هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبا والى العدم امتناعا وذلك
كما ترى واما ثالثا فلان لقائل ان يقول في المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال
على الكرامة مع قصد الاشعار به فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان
معتبر في المفهوم فلا يتصادقان واطلاق اهل العرف ربما يكون بطريق المسامحة
فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند فله ان يقول ان كلام السيد السند
منع وما ذكره في صورة الدليل سند والامر في مثل ذلك هين فالجواب ان بحث
المناقشة لا يجدي كثيرا لانه يصدق على القيام المذكور الفعل الدال على كرامة الاعداء
وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء فهذان المفهومان بدون الاشعار متغايران
متصادقان مع ان احدهما متعلق بالاولياء والاخر بالاعداء سواء كان لفظ الاهانة

والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة ويكون مقارنته شرطا لا داخلا
في مفهوميهما او موضوعين بازاء المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح في المقصد
واعترض عليه اما اولا فلان قوله مراده نفي التصادق الكلي غير مسلم لان قول الشارح
واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح
يدل دلالة ظاهرة على عدم صحة حمل احدهما على الاخر مطلقا وما ذكره في بيانه من انهما
كمفهومين متغايرين فانما يستدعي بيان انهما كمفهومين متغايرين فانما يستدعي مراده ذلك واما ثانيا
فلانه لا يلزم من اعتبار القصد في الاكرام والاهانة عدم تصادقهما اصلا اذ قصد
الاشعار باكرام اعداء زيد لا ينافي قصد الاشعار باهانة اوليائه اقول لا يخفى
ان كلام السيد لا يستقيم الا بمثل هذا التوجيه فالجواب المذكور انما تكلفناه توجيها لكلامه
بحسب الامكان وما ذكره المعترض بقوله لا غبار اصلا على الشارح وانت خبير بان كلام الشارح
قابل لهذا التاويل ومع ذلك قصد ابطال ما ذكره السيد في هذا الموضع فالايراد عليه
ليس ايرادا علينا وما ذكره المعترض ثانيا غير متجه لان السائل اخذ القصد في مفهوميهما
بطريق الجزئية حيث قال فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم
الاهانة فلا يتصادقان وعلى تقدير تحقق القصدين يكون مجموع الفعل المذكور مع احد القصدين
اكراما والمجموع المركب منه ومن القصد الاخر اهانة فيكونان متباينين غير متصادقين
وذلك قوله وفيه ما مر من الكلام قيل هذا اشارة الى ما سبق من تصادق الكمال
اذا اخذت مع الاضافة مثلا يصدق على ضرورة وجود الشيء اذا اخذ مع الاضافة
الى ما اضيف اليه سلب ضرورة عدم ذلك الشيء اذا اخذ كذلك وفيه ما مر من الكلام بين
تلك الكيفيات اقول لا يخفى ان دعوى التصادق بين الوجوب والامكان الماخوذين
بالقياس الى شيء واحد ابعد من دعوى التصادق بين الوجوب والامتناع ماخوذين
كذلك اذ لا يتوهم ان امكان وجود شيء يتحد مع وجوبه وامتناعه في غاية البعد عن محل
قوله وذلك لا ينافي التعين في الاستقبال قيل ان اراد انه لا ينافي التعين
في الاستقبال ما دام استقبالا فممنوع اذ الدليل دل على ان تعين احد الطرفين في زمان
موقوف على حصول ذلك الزمان والمستقبل ما دام مستقبلا غير حاصل فلم يتعين احد الطرفين
فيه ما دام كذلك وان اراد انه لا ينافي التعين في الاستقبال بعد حضوره فمسلم لكن يرد انه حينئذ

القصد
وعلى الاهانة

لا ماضيا ولا استقبالا ولا يتعين الامكان بالقياس اليه واوردت عليه ان ما ذكره بعينه
يجري في الزمان الماضي بان يقال ان اردتم انه يتعين احد الطرفين في الماضي
ما دام ماضيا فغير مسلم لانه ما دام ماضيا غير حاضر وتعين احد الطرفين موقوف على حضور
ذلك الزمان وان اردتم انه قد تعين فيه حيث كان حاضرا فمسلم لكن يرد انه
حينئذ لم يكن ماضيا والحمل في الموضعين اي كلا من الازمنة الثلثة ظرف للتعين الواقع
فكما ان التعين في الحال ليس حاصلا في الماضي والمستقبل كذلك التعين في الماضي
ليس حاصلا في المستقبل والحال فان الماضي قد تعين والحال يتعين والمستقبل سيتعين فان
كان التعين في الماضي قادحا في صرافة الامكان فليكن التعين في **قوله** قادحا فيه
واعترض عليه بانا لا نم انه اذا كان التعين في الماضي قادحا في صرافة الامكان كان
التعين في المستقبل ايضا قادحا فيه فانه اذا كان كل من الازمنة الثلثة ظرفا للتعين ما دام
فما لم يحصل ذلك الزمان لم يحصل التعين المذكور وما لم يحصل التعين المذكور لم يخرج الممكن
من صرافة الامكان ولما كان التعين الذي كان زمانه ماضيا قد حصل بحصول الماضي خرج
الممكن عن صرافة الامكان واما ما كان زمانه المستقبل فلم يحصل بعد ولم يخرج به الممكن عن صرافة
الامكان فهو باق على صرافة الامكان الى حصول المستقبل **قوله** على ما قررنا من ان
التعين في الزمان انما هو باعتبار المستقبل حضور ذلك الزمان فلا فرق بين الماضي والمستقبل
في ان التعين فيهما ليس باعتبار المضي والاستقبال بل باعتبار الحضور فكما ان المستقبل من
حيث انه مستقبل ليس ظرفا للتعين كذلك الماضي من حيث انه ماض ليس ظرفا للتعين وكما
ان الماضي من حيث الحضور السابق ظرف للتعين كذلك المستقبل من حيث الحضور اللاحق
للتعين وكون الماضي قد اتصف بالحضور وانقضى والمستقبل لم يتصف بعد مما لا يقتضي
تخصيص صرافة الامكان بالمستقبل فان الحضور المقتضي ليس متحققا الان كما ان الحضور
المستقبل كذلك فلا فرق بينهما الا ان الاوهام العامية تذهب الى ان الامور
الماضية متحققة في الزمان الماضي على نحو الامور التي يغيب عنها مع تقابلها ولا اعتداد
بمثل هذه الاوهام **قوله** فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع فيه ان الكلام
ههنا يشعر بان المراد بالثلثة مفهوم الواجب والممكن والممتنع كما هو الظاهر من سوق الكلام
انفا فان كان المراد ذلك فلا شك ان الحكم بكونها اعتبارية لا يكون باعتبار افراده

عدم تحقق افرادها في الاعيان لان فرد الواجب والممكن موجود في الاعيان
بل الاشياء كيف لا والموجود العيني منحصر فيهما بل باعتبار ان عروضها للاشياء
بحسب اعتبار الشئ لما في نفس الامر على قياس ما حققناه فان الاشياء اذا لوحظ
ذاتها ولم يوجد معها ما هو خارج عنها لا تكون في هذه المرتبة واجبة ولا ممكنة ولا
تكون في المرتبة الثانية كلا منها متلبسا ببعض هذه الثلثة وبهذا التحقيق يحل ما اشكل
على بعض الفضلاء حيث قال ان لنا في هذا المقام اشكالا قويا وهو ان الوجوب
سواء كان لازما او عارضا يتوقف الاتصاف به على وجود موصوفه اما في الخارج
او في الذهن لكونه وصفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب يكون
هذا الاتصاف بسبب احد الوجودين سواء كان لازما او عارضا وهو باطل اذ لا يتصور
ان يكون ذلك بسبب الوجود الخارجي لان الوجوب يتقدم على الوجود الخارجي ذاتا
فلو كان الوجود الخارجي سببا للوجوب يلزم الدور ولا يتصور ان يكون بسبب
الوجود الذهني ايضا لان الوجود الذهني للمعلول الاول متاخر عن وجوده الخارجي
بالذات المتاخر عن وجوبه ووجه الحل ان الاتصاف بالوجوب لما كان بحسب الاعتبار
الذهني لا يتوقف ذلك على وجود الموصوف وانما الموقوف على وجوده هو الاتصاف
بحسب نفس الامر كما عرفت في الوجود وكما ان الوجود امر انتزاعي عقلي والعارض
في الاعتبار الذهني المتحد مع المعروض بحسب نفس الامر هو مفهوم الموجود كذلك الوجوب
امر انتزاعي والعارض في الاعتبار المتحد مع المعروض بحسب نفس الامر هو مفهوم الواجب
على ان تاخر الوجود الذهني للمعلول الاول عن وجوده الخارجي غير مسلم لم لا يجوز ان يكون
وجوده في علم علته متقدما على وجوده الخارجي بالذات ويكون ذلك وجوده الذهني
لا بد لنفي ذلك من دليل فان كان المراد بالثلثة الوجوب والامكان والامتناع كان الحكم
بكونها اعتبارية باعتبار عدم تحقق افرادها في الاعيان واما ان كان المراد بها ما يمشي
الاستدلال المذكور على انها اعتبارية **قوله** ما ذكره من ان الاشياء اذا اعتبرت
ذاتها لم تكن في هذه المرتبة واجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة واحالته الى ما ذكره تصريح بان الاشياء
اذا اعتبر ذاته لا تكون في هذه المرتبة موجودا ما لم تكن في المرتبة الثانية موجودا ويلزم
من ذلك ان لا يكون الوجود متقدما على الماهية كما ذهب هو اليه فان الانسان المعتبر

ممنوع

بذاته اما ان يكون انسانا او لا فان لم يكن انسانا فليس ملاحظا الانسان متقدما على وجوده
ويكون الانسان مسلوبا عنه في هذه المرتبة كما ان الوجود مسلوب عنه حينئذ فان الذات
والذاتيات لا تسلب عن الماهية في شيء من المراتب وان كان انسانا وانما يصير موجودا
في المرتبة المتاخرة فيكون الانسان متقدما على الوجود وهو خلاف ما ذهب اليه وما ذكره
في معرض الحل ان اراد به الاتصاف بالوجوب من قبيل الاعتبارات الكاذبة كما هو الظاهر
من كلامه هنا فهو لا يدفع الاشكال فان هذا الاشكال انما اورده من اورده على ما صرح
باتصاف الماهية بهذه الاوصاف في نفس الامر كما هو مشهور في كتب المتاخرين ثم ما اورد
الله من ان الموقوف على وجود الموصوف هو الاتصاف بحسب نفس الامر بالامور الانتزاعية
يهدم بنيان ما اسسوه من اثبات الوجود الذهني بهذه المقدمة حيث قالوا انا نحكم على المعدوم
الخارجية لا يمكن احكاما صادقة وثبوت الشيء للشيء فرع لوجود المثبت له وليس هنا
موجودا في الخارج فيكون في الذهن وذلك لان المعدومات الخارجية لا يمكن اتصافها
الا بالمفهومات الاعتبارية فلا يترتب عليه الحكم بنوعه اتصافها الوارد بتلك المفهومات
لثبوتها كما لا يخفى ضمن انما ذكره لا يصلح لحل الاشكال الوارد عليهم بقول الاتحاد مع الوا
الذي حكم بتقدمه على اتحاده مع الوجود ويكفي في الاشكال لان اتحاد الشيء مع الشيء
ان توقف على وجود الشيء في نوعيه الاشكال الوارد على تقدم الوجود بعينه وان لم يتوقف
على وجود الشيء اتجه ان يقال ان الحكم في القضية الموجبة انما هو بالاتحاد فلا يلزم من كون المعدوم
موضوعا للقضية الموجبة الصادقة ان يثبت للمعدوم امر حتى يلزم ثبوته فعلى التقدير ين
لا يندفع الاشكال الذي اورده على القوم فليس قال ليس عرضي دفع الاشكال عنهم
قلت فلا يصح ما ذكرت انه بعد التحقيق يندفع ما اشكل به فان الاشكال انما هو على قواعدهم
على ان ما ذكره من ان الاتصاف بالوجوب ليس بحسب نفس الامر بناء على ان الوجوب
من الاعتبارات المخترعة امر لا يساعده الفطرة فان العقل اذا لاحظ الحظ الصحيح بلا تحكم
باتصافها بالاتحاد وبعد انكاره مكابرة ولا توقف في الحكم بالاتصاف الى ان يثبت كون
الاتحاد موجودا في الخارج والذين يستدلون بالمقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع
على ثبوت الموصوف لخصوصها بحيث لا يشمل الامور الانتزاعية بل يجعلونها عامة في الاوصاف
التي ليس لها جزء منها كيف وهم استدلوا بها على ان للمعدومات الخارجية وجودا في الذهن

ومن البين ان المعدومات لا تتصف الا بالامور الانتزاعية دون الامور الموجودة
في الخارج كما مر ثم اتحاد الماهية مع الواجب كيف يكون متقدما على وجوده مع ان اتحاد الماهية
بالوجوب متقدم على جعله الذاتيات مع جميع الاوصاف حتى قال ان العقل يحكم بانه وجد فصار
انسانا فكيف يحكم بانه صار واجبا فصار موجودا على انك قد عرفت ان الوجوب والوجود
كيفيات للنسبة فيعني قولك صار واجبا انه صار موجودا بالضرورة فكيف يحكم العقل بانه صار موجودا
بالضرورة فان ذلك حاصل عن التحصيل ثم هذا الجالف ما ذكره هذا القائل سابقا في الايراد
على بعض الفضلاء في بحث تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه حيث صرح هناك بان المعدوم
لا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل له ضرب من الوجود وتعين له ذات يلزم احد
الثلاثة ولا يلزم الانقلاب هذه عبارته وما ذكره من جواز علم العلة الاولى وجودا
ذهنيا له مخالف لقواعدهم حيث جعلوا علم الواجب حضوريا وصرحوا بان الصورة العلمية في الحصولي
الذهني هو بعينه الصورة العينية فليس للمعلول هناك وجود آخر هذا مع ان هذا الجواب
ما دل الشبهة لنقل الكلام الى وجوب الوجود الذهني فانه يتقدم على الوجود الذهني فيلزم
ان يكون له وجودات غير متناهية او الدور **قوله** واعترض عليه الى قوله وذكرت
في الجواب ان المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم
لا يكون الموجود اذ لو كان ممكنا لم يمكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض
كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في وجوده فرع وجوده وقد فرض معدوما كونه
كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض وغيرهما
من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة كما سنذكره الله في شرح قوله لزم امكان الواجب
لا يقال ما ذكره هناك هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه كما سبق
من الله في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول مآل مرهوان التزام اتصاف المعدومات
الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة ظاهرة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله
فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه والف الاتصاف المعروض
منها انما هو على وجه لا يظهر اثارها كما في اتصاف المحل بالصفات المتخيلة وكلامنا في المعدوم
بان لا يكون متصفا بها اتصافا يكون مظهرا للاثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت
اصلا كما يشهد البديهة وسيجيء تحريره واعترض بان حاصل الاعتراض انه لا يلزم من وجود

منه في الاعيان وجود جميع افرادها فيه فلم لا يجوز ان يكون بعض افراد الوجوب مثلا موجودا
في الاعيان ويكون وصفا للموجودات وبعض آخر معدوما ويكون وصفا للمعدومات وكما
ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوما ولا يلزم من اتصاف المعدوم به محذور فكذا
على هذا التقدير ربما يتصف المعدوم به معدوما ولا يلزم منه محذور وقوله الاتصاف على فرض
كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده فيه غير مسلم فانه لما جاز الاتصاف حال كونه ممتنع الوجود
بلا وجوده في الموصوف فلم لا يجوز ذلك على تقدير كونه ممكن الوجود واي منافاة بين الامكان
وهذه وكذا قوله لو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض غير مسلم
اذ لا يلزم من ان يكون الممكن بالحكم ان يجوز ذلك الحكم في ساير الممكنات الا ترى انه يجوز
حلول بعض الممكنات دون بعض **اقول** البديهة شاهدة بان العرض الذي هو موجود في الخارج
او ممكن الوجود فيه لا يتحقق الاتصاف به ما لم يوجد في محله وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة
من قبل ان يلزم احدا ان بعض الاجسام متصف بالسواد المعدوم ولا فرق في البداهة في العقل
العقل السليم بين هذا وذاك وقوله لو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد
والبياض مسلم على ان العقل السليم لا يفرق في الاتصاف بين هاتين الصورتين وليس قوله
ان ما يجوز على ممكن يجوز على ممكن آخر حتى يمنع مستندا الى ان بعض الممكنات حالة وبعضها غير حالة
نظير ذلك ان يقال لو جوز كون المعدوم منشأ لبعض الآثار لزم تجويز كون العنقاء مثلا
متحركا بالفعل متحركا وكون النار المتصورة الغير الموجودة محرقا اذ لا فرق بين صورة وصورة
في هذا الحكم ومن انه لا يتوجه عليه ان يقال لا يلزم من تجويز ذلك في بعض المعدومات تجويزه
في بعض آخر لاحتمال ان يكون هناك مخصص فان حاصل هذا الكلام ان الامرين في نظر العقل السليم
في مرتبة واحدة فتجويز احدهما دون الآخر تحكم لا يقدم عليه عاقل ثم قال هذا المعترض
والصواب في الجواب ان يقال العروض على نحوين احدهما بحسب نفس الامر والثاني بحسب الاعتبار
الذهني حسبما علمناك وحاصله يتأتى اذ في الاول لا بد ان يكونا متغايرين ويكون بينهما علاقة
العروض في نفس الامر كالسواد والحركة في الجسم وفي الثاني لا بد ان يكونا متحدين ولا يكون بينهما علاقة
العروض في نفس الامر ويكون العروض بحيث اذا اخذه العقل بذاته ولا يوجد معه غيره يجده
عاريا عن العارض في هذه المرتبة ويجده فيما بعد هذه المرتبة ملتبسا به كالموجود والممكن للانسان
وحاصل الاستدلال على ان اشتماله على الواجب والممكن والممتنع اعتبارية اي عارضة في الاعتبار

الذهني لانها من العوارض قطعا فلو لم تكن عارضة في الاعتبار الذهني كانت عارضة
في نفس الامر لانحصار المعروض في القسمين وحينئذ يجب ان يكون بين العارض
والمعروض علاقة العروض مع شيء في نفس الامر وعلى هذا التوجيه لا يتوجه الاعتراض
المذكور كما لا يخفى **قوله** هذا الكلام كما ترى غير محصول فانه يحمل العارض في نفس الامر
على الحركة والسكون دون المتحرك والساكن وفي الثاني مثل الموجود والممكن ويسمى الاول عارضا
في نفس الامر والثاني عارضا بحسب الاعتبار الذهني وانت خبير بان من له ادنى درية يعلم ان
العارض قد يستعمل بمعنى الخارج المحمول والمتحرك والساكن عارضان بهذا المعنى كالموجود
والممكن دون الحركة والسكون والوجود والامكان وقد يستعمل بمعنى القائم بالغير اما حقيقيا
او ما في حكمه من الاوصاف المنتزعة من موصوفاتها وح فمبادي الاشتقاق كالحركة والسكون
والوجود والامكان عوارض دون المشتقات وهو كما ترى خلط بين معنيي العروض وقال هاهنا المروض
مما لا حاجة بنا الى التعرض له وثوقا بالناظر اذ لا يخفى على احد ان المتحرك والساكن متحدان مع
كالموجود والممكن وان الحركة والسكون والوجود والامكان غير متحدين معه كالوجود والامكان
فالشيء في الصورتين متحد ومبدأ الاشتقاق فيهما غير متحد واطلاق العارض على المشتق
بمعنى وعلى المبدأ بمعنى آخر وليس بين الصورتين فرق يقتضي ان يكون احدهما عارضا
بحسب نفس الامر والآخر لا يكون بحسبه فان العروض باي معنى اخذ من المعنيين لا يخلو من ان يصدق
على ما جعل عارضا اولا وعلى الاول يكون عارضا بحسب نفس الامر وعلى الثاني لا يكون عارضا
مثلا اذا كان معنى القسم الثاني من العروض ان يكون متحدا مع موصوفه ويجده العقل في مرتبة
من المراتب خاليا عن هذا الاتحاد الى آخر ما زعم اعتباره في هذا القسم فلا بد من ان يكون
شان الموجود والممكن ونظائرهما مع موصوفاتهما هذا اولا وعلى الاول يكون عارضا بحسب
نفس الامر وعلى الثاني اطلاق العارض عليه كاذبا ومحصل الكلام انه لا بد ان يعتبر العروض
المطلق المنقسم الى القسمين ثم يقسم الباحث ينظر في حاله ويترتب عليه ان السلب عارضة هو لم يكن
عارضا في الاعتبار الذهني كانت عارضة في نفس الامر وهو مربوط فيتجه كونها عارضة في الاعتبار
الذهني كانت عارضة في نفس الامر وهو مربوط فيتجه كونها عارضة بالمعنى الاول او العروض
على ما هو المشهور مشترك بين القسمين فلا يصح ترتيب ما رتبه عليه كما لا يخفى على ان ما ذكره مبني
على اصطلاح جديد ولم يسلمه ثم ما ادعاه من امتناع ان يكون للمعدوم علاقة العروض مع شيء

في نفس الامر غرم لان ذلك انما يتم اذا فسر العروض حتى ينظر في انه هل يتصف به
المعدوم اولا والمعنيان المشهوران لا يقتضيان امتناع اتصاف المعدوم بها اذ ليس المراد
بالمعدوم ههنا المعدوم المطلق حتى لا يتصف في نفس الامر بشيء فان تلك المفهومات
موجودة في الذهن قطعا والموجود الذهني يمكن اتصافه بالاوصاف فلم لا يجوز ان يكون
هذه المفهومات عارضة بحسب نفس الامر ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال فان قلت
اذا كانت هذه الامور اعني الوجود والامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية التي
لا تتصف بها الاشياء الا في الذهن وهي في الخارج عارية عنها فلا يكون الانفصال بين القضية الحقيقية
وبين ما صرحوا به ذلك قلنا الانفصال المعتبر فيها انما هو بحسب الذهن فالاقسام منحصرة فيها
بمعنى ان كل شيء فهو في الذهن اما متصف بالوجوب او الامتناع او الامكان وهذا
هو المراد ... جوابه فان قلت لا شك في صدق قولنا الانسان اما ممكن الوجود
في الخارج فيكون الانفصال بحسب الخارج قلنا نعم لان لفظة في الخارج ظرف للوجود
لا للاتصاف بالامكان والمعنى ان الشيء متصف في الذهن بامكان الوجود في الخارج
فلا انفصال الا بحسب الذهن فان قيل نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل
ولا ذهن ذاهن كان المفهومات في حد ذاتها متصفة بهذه الصفة قلنا الان حصحص الحق
فان هذه الامور عوارض للاشياء في انفسها بالقياس الى الوجود الخارجي فانها متصفة
بها سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بها المهية من حيث هي
لا المهية المتصفة باحد الوجودين فالممكن حال عدمه متصف بالامكان من حيث هو لا بشرط
عدمه والامكان متاخر عن الوجود لا عن اتصاف المهية بالوجود وللبحث مجال ومع هذا ما ذكره
العلامة الجرجاني في بعض تصانيفه واعترض عليه ان ما ذكره في صورة الجواب من السؤال الاخير
تسليم له في الحقيقة فكانه قال انا اعترف بان هذه الصفات من الامور العقلية التي لا تعرض الاشياء
الا في الذهن فانا نعلم بالضرورة ان المفهومات متصفة في حد ذاتها بهذه الصفات وان لم يكن
وجود ذهني فسلم ذلك الاعتراض ونقول لان حصحص الحق واشار بقوله وللبحث مجال الى منع الادلة
الدالة على نفي كون تلك الصفات من عوارض المهية منها انها لو كانت من عوارض المهية
لكانت الاشياء متصفة بها حال كونها غير موجودة في الذهن فيلزم ان يكون تلك النسبة
التي هي معروضها حقيقة اعني نسبة الوجود الى المهية نسبة خارجية في تلك الحالة اذ لو كانت ذهنية

الذهن م

يلزم ان يكون عروض هذه الصفات للمهيات في تلك الحالة وجود المهيات في الذهن وهو خلاف
المفروض وان كانت النسبة المعروضة لهذه الصفات في تلك الحالة نسبة خارجية يلزم ان يكون
الوجود عين المهية في الخارج وتميز الوجود عن المهية في الخارج باطل كما سبق ولا يدفع ما ذكر
ما يقال ان هذه الصفات من عوارض نسبة المفهوم الى المهية وليست من عوارض النسبة بمعنى
اتصاف المهية بالوجود وثبوته لها بالفعل ومنها ان هذه الصفات من المعقولات الثانية لتحقق
شرطها وهو المعقولية في الدرجة الثانية وعدم تحقق محاذ بها فيجب ان يصدق عليها حد المعقول
وهو ما يعرض المعقولات الاولى في الذهن كما سبق وهو يستلزم لان يكون هذه الصفات
من عوارض الوجود الذهني دون المهية ومنها ان الوجوب من هذه الصفات امر ثبوتي
يتوقف ثبوته لمعروضه على وجود معروضه اما في الذهن او في الخارج ولا شك ان معروضه
الحقيقي الذي هو نسبة الوجود الى المهية ليس من الموجودات الخارجية فيتوقف ذلك العروض
على وجود تلك النسبة في الذهن فيلزم ان يكون الوجوب من عوارض الوجود الذهني فيكون
الامتناع والامكان كذلك اذ لا فرق بينهما في ذلك وفيه بحث اما اولا فلانا نجيب
عن السؤال الاخير بانه ان اراد بتلك الصفات الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى
المصدري فنختار انها امور انتزاعية لا عروض لها للاشياء اصلا لا ذهنا ولا خارجا
ولا يلزم من ذلك عدم صدق المشتق منها على الاشياء على قياس ما حققه في الوجود وان اراد
بها المشتقات منها فنختار انها عارضة للاشياء بمعنى الاتحاد الواقعي لا العروض الذهني مثلا السواد
معروض لمفهوم الممكن في الاعتبار الذهني ومتحد معه في الخارج وصدق الممكن عليه بواسطة الاتحاد
معه في الواقع لا بواسطة عروض الذهني حتى لو لم يكن ذهن ذاهن لم يصدق عليه واما ثانيا
فلانا لا نم ان هذه الصفات في الدرجة الثانية من التعقل وعدم الكلام عليه الى ههنا كلام المعترض
واقول اما ما افاده من ان ما ذكره في جواب السؤال الاخير تسليم له في الحقيقة فمما لا حاجة
اليه اذ كلام الفاضل صريح في ذلك ولا يشتبه الحال حتى ينبه عليه وليس فيه ما يعترض عليه واما ما ذكره
المعترض في جواب هذا السؤال المبني على اصطلاح الخاص الذي لم يثبته اذ لو اريد بالمعروض ما يشمل الصفات
الاعتبارية التي يحكم العقل باتصاف المهيات بها كما هو المشهور من معنى العروض فلا شك
في ان الوجوب واخوته عارضة للمهيات في نفس الامر وان اريد به المعنى الثاني وهو كون الشيء
خارجا محمولا فلا ريب ايضا في ان المشتقات عارضة بحسب نفس الامر اذ الاتحاد الواقعي لا ينافي

العروض بهذا المعنى بل هو شرط لتحققه اذ الحمل معتبر فيه ثم الاتحاد الواقعي الذي جعله
مناط الصدق اما ان يكون اتحادا في الوجود الخارجي او في الوجود الذهني على سبيل منع الخلو
اذ الواقع منحصر فيهما والاول منتف في الامكان والامتناع ضرورة اتصاف المعدومات
الخارجية بهما وعلى الثاني الاشكال بحاله **قوله** فان الفرد المعدوم للانسان موصوف
بمفهوم الانسان هل فيه بحث اذ لو صدق الانسان على المعدوم حين كونه معدوما
لكان المعدوم جسما حساسا ناطقا سفه الله لا اتحاد في ان المفهوم الموجود اعم مطلقا
من الانسان فلو صدق الانسان على الفرد المعدوم منه لزم صدق الخاص بدون العام
اقول المراد بالمعدوم في الخارج وكون المعدوم في الخارج الموجود في الذهن
جسما حساسا ناطقا ليس خلفا فان الذاتيات لا تنفك عن الشيء في الوجودين كما لا يخفى
على المتدرب والشبهة انما تنشأ من عدم التمييز بين لواحق الوجودين فان النار الموجودة
في الذهن نار وكيف لا تكون نارا مع ان سلب الشيء عن نفسه ممتنع بالضرورة ولكنه غير محرق
لان الاحراق من لوازم الوجود الخارجي فقس على ذلك حال كون الانسان المعدوم
الموجود في الذهن جسما حساسا الى غير ذلك واما ان الموجود اعم مطلقا من الانسان
فمسلم في الموجود المطلق وممنوع في الموجود الخارجي بل نقول لم لا يجوز ان يكون الوجود الخارجي
اعم من الانسان من وجه لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله** وفيه نظر لانه انما يلزم الدور لو
هذا النظر انما يتوجه اذا اريد بالثلثة معانيها المصدرية اما اذا اريد بها المشتقات فلا دور
مثلا اذا اعتبر ان الوجوب بمعنى الواجب موجود وان اتصافه به موجوده بالامكان
كان الوجوب المفروض وجوده ممكنا وح لا يصح قوله لكن الامكان ليس بموجود في الخارج
اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير هو نفس الوجوب المذكور المفروض انه موجود في الخارج
اقول اذا فرض كون الوجوب بمعنى الواجب موجودا كان معناه ان هذا المفهوم
اعني مفهوم الواجب موجود في الخارج واذا كان نسبة هذا المفهوم الى وجوده بالامكان
وفرض ان الامكان بمعنى الممكن غير موجود بمعنى ان المفهوم ليس بموجود لم يلزم منه خلف
اذ الامكان بمعنى الممكن ح ليس عين الوجوب المفروض وجوده في الخارج وان صدق عليه
كما انه في المرتبة الاولى اعني كون الوجوب بمعنى الواجب موجودا لم يكن مفهوم الواجب بعينه
ذات الواجب فقوله ان الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير نفس الوجوب المذكور

المفروض وجوده في الخارج ان اراد انه هو بعينه من غير فرق اصلا فممنوع وان اراد انه
صادق عليه فلا م انه خلف اذ لا يلزم من صدق المفهوم على امر موجود ان يكون ذلك
المفهوم في نفسه موجودا كما في مفهوم الاعمى والساكن ونظائرهما **قوله** اذ لا يمكن
ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا علقت عليه في الحواشي بل يمكن فان
الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني الممتنع والموقوف على المحال
محال ولما كان وجود الامتناع محالا جاز ان يستلزم ما ينافيه كامتناعه بحسب التحقق كما
ظهر ولمانع ان يمنع كون الموقوف على المحال لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب
ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول الاول موقوف على انتفاء
الواجب وهو محال لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف لذاته يستلزم امتناع
الموقوف عليه كذلك امتناع الموقوف عليه الى ان يقوم البرهان قيل عليه فيه بحث
اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لم يصدق الشرطية على كاذبين كقولك ان كان زيد حمارا
كان ناهقا لجريان ذلك فيه بان يقال حمارية الانسان محال فجاز ان يستلزم ما ينافيه
وهو عدم الناهقية على تقدير الحمارية لكن القوم عن آخرهم معترفون بصدقها **اقول**
ان اراد انه يلزم عدم صدق الشرطية على كاذبين في شيء من المواد فهو ممنوع
اذ لو كان بين كاذبين علاقة يصدق الشرطية قطعا كما في المثال الذي ذكره وممنوع
اذ لا علاقة بين الحمارية والناهقية على ان فيه خلطا اذ المناسب للاستلزام انما هو
عدم استلزام الناهقية لا استلزام عدم الناهقية كما سيأتي في المحالات المستلزمة
للنقيضين ثم قال المعترض والتحقيق فيه ان المحال قد يستلزم محالا آخر اما بالضرورة
لحمارية الانسان لناهقيته واما بالنظر كاستلزام الدور التسلسل وقد لا يستلزم
بل ينافيه اما بالضرورة لحمارية الانسان لصاهليته او بالنظر مثلا لحمارية لادراك
الكليات فقولهم المحال جاز ان يستلزم المحال موجبة مهملة بخلاف قولهم الواقع لا يجوز ان يستلزم
المحال فانه يصدق سالبة كلية ثم ما نحن فيه منافاة الامتناع مع الوجود ضروري
فكيف يتحقق اللزوم بينهما واي دلالة في المهملة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين
وكان حاصل ما ذكره راجع الى دليل على ان احد المتنافيين يكون مع الآخر على تقدير
محال وامتناع اجتماعهما بديهي فيكون الدليل المذكور مصادما للبديهة والدليل المصادم

للبديهة غير مسموع اتفاقا واما ثانيا فلان المحال المحوز فيه استلزامه المحال اخر اعم من المحال لذاته ومن المحال بواسطة استحالة ما يتوقف عليه وكما ان المحال لذاته جاز ان يستلزم محالا اخر واذا كان كذلك فما وجه قوله لما نع ان يمنع كون الموقوف عليه لذاته محالا لذاته حيث يكون المحال بواسطة الموقوف عليه مشتركا في الحكم المذكور

اقول في هذا النقض اشياء احدها ان ما ذكره من ان منافاة الامتناع مع الوجود ضروري فلا يتحقق اللزوم بينهما غير مستقيم لان منافاة الضرورية لا يمنع عن تحقق اللزوم الا ان منافاة اجتماع النقيضين لارتفاعهما ضروري مع تحقق اللزوم بينهما وعدم الزمان قبل وجوده وبعد وجوده يستلزم لوجوده وثانيها ان قوله اي دلالة في المقدمة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين غير متجه اذ لم يجعل المقدمة المذكورة دالا على تحقق حتى يمنع دلالتها عليه بل استدلالنا عليه بالمقدمة القائلة ان المحال يستلزم ما ينافيه حيث يحقق علاقة اللزوم بينهما وبينهما تحقق العلاقة بينهما اولا ثم اشرنا اليه يتوقف كما ظهر وما ذكره ثانيا مختلط كما لا يخفى لان المستدل استدل على استلزام وجود الممتنع لامتناعه بان وجوده متوقف على وجود موصوفه اعني الممتنع لذاته والموقوف على المحال لذاته محال لذاته فالمنع المذكور متوجه على هذه المقدمة فذكره بعنين المقدمة الممنوعة ولا مدخل فيه لتخصيص الحكم لجواز استلزام المحال لذاته ولا دلالة له على ذلك اصلا حتى يورد ان هذا الحكم يشمل المحال بالواسطة ايضا فلا وجه للتخصيص فتامل **قوله** بل هو عين كونه واجبا قيل لو كان الوجوب عين كونه واجبا لزم من امكانه امكانه بلا ريبة كما انه لو كان علة له يلزم ذلك فللمعلل ان يورد الملازمة هكذا لو كان الوجوب ممكنا لزم امكان كون الواجب واجبا اعني واجبية الواجب سواء كان الوجوب علة او عينه ويسوق الكلام وحينئذ يسقط جوابه كما لا يخفى **اقول** على تقدير كون الوجوب عين كونه واجبا لا بد من اقامة الدليل على امكانه يستلزم امكان الواجب فان امكان واجبية الواجب ليس بعينه امكان الواجب وعلى هذا التقدير لا يمشي الاستدلال بما ذكره ولا لانتفاء العلية فلا يمكن سوق الكلام الى ان يقال بل لا بد من بيان اخر مثل ان يقال اذا كان واجبيته ممكنا كان الواجب ممكنا لان زوال واجبيته بان لا يقتضي ذاته وجوده الى اخر ما ذكره في الوجه الثاني ويكون ذلك دليلا اخر فلم يندفع بما ذكره المنع من الدليل الاول بل بالحقيقة يرجع الى الدليل الثاني

قوله فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر قال في الحواشي تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في طرف الاتصاف اذ لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي الموصوف في ذلك من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقيل فيه بحث لان هذا القائل قد ذكر هذا التحقيق فيما سلف وقد ذكرنا ما عليه مفصلا فلا نعيده **قوله** كما ذكرنا ايضا فيما سلف دفع ما ذكره ثم قال في الحواشي لا يقال الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن حيث ان الخارج طرف له فان معناه كما مر هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث يمكن ان يحكي عنه بهذا الحكم وقيل فيه بحث لانه قد ادعى اولا ان اتصاف شيء بصفة يقتضي وجود الموصوف في طرف الاتصاف ولا يقتضي وجود الصفة فيه اتباعا لما ذهب اليه من ان الصفة المعدومة في الخارج يصح الاتصاف بها في الخارج وههنا قدم ذلك وصرح بان تحقق الاتصاف في الخارج يستدعي تحقق الطرفين فيه فيكون الاتصاف يستدعيا تحقق الطرفين في طرف الاتصاف لا يقال قد ادعى اولا ان الاتصاف في الخارج مثلا يستدعي وجود الطرفين وبينهما فرق اذ الخارج في الصورة الاولى طرف لنفس الاتصاف لا لوجوده وفي الثانية طرف لوجوده لانا لا نسلم الفرق بينهما اذ لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا انه واقع فيه ومتحقق هناك وما ذكر في الفرق بينهما كلام خال عن التحصيل ولو سلم ان بينهما فرقا لم يندفع السؤال بهذا الجواب اذ لو كان الدعوى ان الاتصاف في الخارج يستدعي وجود الموصوف دون الصفة واورد القائل على ذلك ان الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة لا يمشي الجواب بان تحقق الاتصاف في الخارج كذا اذ الكلام في الاتصاف في الخارج لا في تحقق الاتصاف فيه وبينهما فرق على هذا التقدير **قوله** من حق هذا الكلام ان لا يعرض له فاني ما سبب الفرق بين كون الخارج طرفا لنفس النسبة وبين كونه ظرفا لوجوده بل هو امر يسعه ومه عليه الاستاد وهو سر في تصانيفه ولا يوضح منع الفرق بما ذكره

من انه لا معنى لكون الاتصاف في الخارج ظرفا الا وجوده فيه انما يصح اذا كان في الخارج
ظرفا للكون اما اذا كان ظرفا للاتصاف متعلقا به فلا وسيد الفرق الى الخلو عن التحصيل
خلو عن التحصيل وانه قاطع للسؤال بالفرق بين ما ذكر لا يحتاج الى الاعادة ثم لا يذهب عليك
ان ما نسبه الى السيد وبعض تبعه الى من الصفة المعدومة في نفس الامر يصح الاتصاف بها في نفس الامر
ليس له في كلام السيد ولا في كلامي عين ولا اثر بل قد صرحت في الحواشي بان المعدوم مطلقا
لا يمسه الشيء ولا ينسب الى شيء ونقله عن الشيخ وغيره بل هو بين بنفسه وانما الكلام
في وجود الصفة في خصوص طرف الاتصاف من الخارج او الذهن وكم بين القول بان الاتصاف
في الخارج يستدعي وجود الموصوف في الخارج وبين القول بانه يستدعي وجوده في نفس الامر
قوله ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة الخ ذكرت في الحواشي ان الامور العينية
اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود والمعدوم بها اتصافا يترتب عليه الآثار
فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك
لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به بذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني الفرضي كالحكم الجسم الابيض
فيجري في الموجود والمعدوم فانه كما لا يمكن اتصاف يمكن الحكم الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن
يحكم الجسم الموجود ابيض مع انتفاء البياض عنه في الواقع وقيل فيه بحث اذ ما انتفى عنه البياض
في الواقع لم يكن من اقسام المتصف بالبياض في الواقع ولا يكفي في اتصاف شيء بصفة فرض
تلك الصفة فيه كيف ولو كفى ذلك في الاتصاف لكان زيد مثلا متصفا بالوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي بل بالحجرية والشجرية وغيرهما مما يمكن فرض اتصافه وهل هذا الا سفسطة ظاهرة
وليس معنى الاتصاف الذهني ذلك بل معناه ما حققناه غير مرة على ان الجسم المعدوم ليس جسما كما ان
الانسان المعدوم ليس انسانا على ما عرفت ولا يصح اتصاف شيء من الصفات حيث هو معدوم
فالحق كما عرفته مرة ان الاتصاف اما كان يستدعي وجود الطرفين في ظرف الاتصاف فان الاتصاف
بالصفة المعدومة غير معقول سواء كانت الصفة ممكنة الوجود او لا ولا فرق في ذلك بين
ان تكون الصفة ممكنة معدومة او ممتنعة معدومة فالشائع الذي يعرفون منها في الصفات الممكنة المعدومة
يكون الجسم ابيض بالبياض المعدوم فانه في الممتنعات الفه اولا يعقل ان يكون زيد اعمى في الخارج
بواسطة ثبوت العمى له فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود في الخارج ما ثابتا لزيد ومعنى العمى امر واحد
يعبر عنه بالفارسية بكور لا ما هو العمى كما هو من اللغة **قوله** ما انتفى عنه البياض في الواقع

لم يكن من اقسام المتصف بالبياض في الواقع يعني ان ما لم يثبت له احد فان ما ذكرته هو الاتصاف
الفرضي لا الاتصاف الواقعي ومعلوم ان فرض الصفة في شيء يكفي في الاتصاف الفرضي من غير ريبة
وليس معنى الاتصاف الفرضي الا ذلك وما ذكره من ان الجسم المعدوم ليس جسما غير مسلم في الجسم
المعدوم في الخارج الموجود في الذهن وما سماه حقا وترتب عليه ان الاتصاف في الخارج يستدعي
وجود الطرفين فيه غير مسلم فانا اذا حققنا معنى الاتصاف في الخارج وجدناه امرا يستدعي وجود الموصوف
في الخارج دون وجود الوصف فيه كما مر مفصلا ومنشأ الاشتباه عدم التمييز بين الاتصاف
بالخارج ووجود الاتصاف في الخارج فان الثاني يقتضي وجود الطرفين في الخارج دون الاول
وقوله لا يعقل ان يكون زيد اعمى في الخارج بواسطة ثبوت العمى له فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود
في الخارج ثابتا له فيه غير مسلم كما ظهر من تفسير الاتصاف في الخارج فان معناه ان زيدا بحيث وجوده
في الخارج بحيث يصح انتزاع العمى عنه وكانا قد فصلنا ذلك في بعض ما سلف تفصيلا اكثر من ذلك
قوله فذات الواجب كما يقتضي وجوب نفسه الخ قيل فيه بحث اذ عرفت ان ذات الواجب
لا يجوز ان يقتضي وجوده بناء على ان الشيء ما لم يكن موجودا لم يوجد فوجود غيره معلل بعلة الا ان علة
وجوده ذاته ولا يجوز ايضا ان يقتضي وجوده وجوبه على تقدير ان يكون وجوبه موجودا في الخارج
لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فوجوبه الشيء مقدم على ايجابه **اقول** ان اراد انه اقتضاء الذات وجوب الواجب
باقتضاء وجود نفسه واشار بذلك الى ان نسبة الايجاب الى وجود الواجب كنسبته الى وجوده فكان
ذلك نظيرا صحيحا كما هو ان كان نظيره صحيحا وان كان ذلك هو لا كان هذا ايضا هو لا علي
ان يكون الوجوب وجوديا انما هو الدليل على امتناع اقتضاء الذات وجوب الوجود لو ثبت الا ان الاتصاف
بالوجود اعني الواجبية موقوف على وجود الوجوب او عن وجود الوجوب عن وجود الذات
بان يتقدم اتصاف الذات بالوجوب على وجوب الذات ووجود الذات يتقدم على وجود الوجوب
وهذا القائل قد منع مما سبق ان الاتصاف بالامر العيني يتوقف على وجود ذلك الامر فلا يتم
وهذا الدليل بناء على هذا المنع **قوله** والحق في الجواب قد في الحواشي لا يخفى بعد ما تقرر من ان
وجود الوجوب علته عدم مشى هذا الجواب كيف ولو كان الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة
بالوجوب عليه وجوده ضرورة تقدم العلة في الوجوب على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه
ح يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود الوجوب اعني يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما
على وجود الوجوب ووجوب الوجود متقدم على اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير كونه من الامور

العقد فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب بنفس المانع
ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها وعند ليه وان ثبت استلزامه الاتصاف
بها له ولا يخفى الحق على المنصف واعترض عليه بان تاخر الاتصاف بالصفة عن وجودها طرف تأخر
النسبة عن طرفيها ومنعه غير مفيد وكون وجود الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف بها غير معقول
اذ الاتصاف نسبة بينهما بخلاف وجود الصفة وقد صرح فيما كتب في الحاشية انه الحق اقول
هذا على ما سبق ان تاخر الاتصاف بالصفة عن وجودها اي طرف الاتصاف غير مسلم بل وجود الاتصاف
في طرف متاخر عن الطرفين فيه وليس معنى الاتصاف في الخارج مثلا وجود ذلك الاتصاف
في الخارج حتى يلزم تاخره عن وجود الطرفين فيه وقد مر تفصيله وذلك مما حققه الاستاد قدس سره
في تصانيفه واما كون وجود الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف بها فقد صرح الشيخ وغيره
من المتقدمين حتى قال بهمنيار ان وجود الصورة في نفسها هو وجودها للهيولى وذلك شايع في عبارات
القوم والمناقشة التي اوردها انما هي على ظاهر العبارة اذ غرض القوم ان نحو وجود الاعراض
والصور هو نحو وجودها في غيرها لا كوجود الامور المنسوبة الى غيرها كالمال مثلا فان وجوده
في نفسه امر مغاير بالذات لوجوده لرب المال متقدم عليه فوجد المال اولا ثم نسب الى غيره
بالحصول له وليس كذلك الحال في الاوصاف اذ ليس السواد يوجد اولا ثم يقوم بمعروضه بل قيامه
بمعروضه انما يغاير وجوده بالاعتبار فقط اذ ليس له الا نحو من الوجود والحاصل ان قيام
الاوصاف بمحالها مخصص لنحو وجودها بخلاف حصول سائر المنسوبات الى ما نسب اليه كالمال لزيد
فان وجود المنسوبات هناك في نفسها نحو اخر مغاير لنحو وجود ما لا نسب الى الغير بل وجودها
الى ما نسب اليها ليس وجودها في نفسها بل هو نسبة متاخرة عن وجودها في نفسها فان المال وزيدا
مثلا مشتركان في نحو الوجود وليس وجود المال في نفسه هو عين انتسابه الى صاحبه بل وجوده
في نفسه متقدم على انتسابه اليه بخلاف زيد وشكله فان نحو وجود الشكل انما هو وجود تابع
لغيره في ذاته وامثال ذلك اعتبارات لطيفة حصلها الحكماء وربما يحتاج تفطنها الى تلطيف النفس
وتجريدها عن العوائق **قوله** فان عدم المعلول الاول الخ ذكر في الحواشي ان ههنا نقضا هو ان امكان
الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينافي العلاقة
بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس
الى ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا نسلم ان هذا قول بالامكان بالغير لان ذلك

وجوده

ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه هو امكانه بالقياس الى الغير
لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما ونقل المنصف للاعتراض ذلك وخالف
عادته ولم يتعرض عليه ثم نقل عن بعض الفضلاء ان السر في ذلك ان المعلول الاول
ان اعتبر في نفسه فعدمه ممكن لا يستلزم عدم الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر
من حيث ان وجوده واجب بالعلة فعدمه ممتنع بها ومستلزم لعدمها لكن عدمه ليس
ممكنا بالذات من هذه الحيثية حتى يلزم امكان لازمه ولم يتعرض على هذا ايضا خرقا لعادته
وانا **اقول** في كلا الشقين بحث اما في الاول فلانا لا نم انه اذا اعتبر في نفسه لا يستلزم
عدمه عدم الواجب لانه ان كان المراد بذلك ان العقل اذا جرد النظر الى ذاته
ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب
بحسب نفس الامر بل هو باق لان معنى الاستلزام هو امتناع الانفكاك في التحقق
ولا شك ان المعلول ممتنع الانفكاك عن العلة الموجبة فامكان الملزوم وامتناع اللازم
بحسب نفس الامر لا يندفع بما ذكره وان اراد انه على هذا التقدير ليس مستلزما له بحسب
نفس الامر فلا يخفى بطلانه لانه معلول له والمعلول مستلزم لعلته قطعا واما في الثاني
فلانا لا نم ان عدم المعلول الاول ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية فان الامتناع
بالغير لا ينافي الامكان بالذات والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهو مما يحكم بديهة **قوله** والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج [illegible]
قلت في الحواشي هذه محض كلام ولا باس بان نزيده بيانا ونقول لا ريب لعاقل
في ان الاتصاف ليس من الامور العينية الموجودة في الخارج في ان الموجود في الخارج
هو الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظ هويته المميزة وجد فيه جوهرا قائما بذاته وبياضا
فمايز بينهما وحمل وله النسبة الايجابية وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج
على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا بالبياض فيطابق الحمل ومصداقه
في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره فانه
لا مدخل له في مطابقة هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير امر
موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات زيد
فان العقل ينتزع منه الانسان ويحمله عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذاته

خلاف ما مر

مع امر مباين له كما في فوقية السماء فوق الارض فان المصداق فيه ذاتهما فقط بناءً
على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في سائر الاضافات الاعتبارية واما حمل
العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل هو وجود زيد في الخارج على وجه ليس
مصحوبا بالبصر فليس في الخارج ههنا شيئان هما زيد والعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط
الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر زائد عليه وهو البصر وان المقارنة بينهما
بعدم مصاحبته لبدنه فهو من حيث انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع شبيه بحمل الذاتيات
ومن حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة بينهما شبيه بحمل
الاضافات فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع مع امر آخر مباين له
ولذلك ترى الشيخ يصرح عن الحكم بان يحدث في الذهن صورة نسبة التاليف الى الاشياء
انفسها بانها مطابقة لما من غير تعين تلك الاشياء المنسوب اليها ومن قال
بان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه مأول بما ذكرنا او مردود واذا تحققت
ذلك لم يشتبه في ان اتصاف الذات بصفة في الخارج مثلا لا يستلزم وجود تلك الصفة
في ظرف الاتصاف ولا في انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم في تأخره عن وجود
الموصوف نظر واعترض عليه من وجوه منها انا لا نم ان النسبة بين الجسم والبياض
القائم به بحصول العقل وعمله اذ من البين ان البياض والجسم موجودان متغايران
ذاتا ووجودا في الخارج بينهما علاقة وارتباط فيعبر عنها تارة بالقيام وتارة بالحلول
وتارة بالاتصاف وان لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن نعم لما اعترف بان العقل يحكي
عن حالهما في الخارج بكون الجسم متصفا بالبياض هناك فاذا كانت تلك الحكاية
صادقة كانت متصفا به في الخارج ولا يكفي في صدق ذلك وجود الجسم والبياض
في الخارج بلا علاقة بينهما والا لصدق ان الزنجي متصف بالبياض في الخارج لوجود
الزنجي والبياض كليهما فيه وان لم يكن صادقا كان كذبا من العقول لا عبرة به ومنها
انا لا نم ايضا ان مصداق حمل الانسان على زيد ومناط ذلك خصوصية الموضوع
بل مصداق ذلك ومناطه اتحاد الموضوع مع المحمول ذاتا ووجودا في نفس الامر فان زيدا
لما كان عين الانسان في الخارج ومتحدا معه ذاتا ووجودا يصدق حمله عليه ولهذا
صح حمله على كل ما هو كذلك كعمرو وخالد ولو فقد خصوصية زيد هناك وكذا مصداق

الحمل في مثل السماء فوق الارض هو اتحاد السماء مع مفهوم فوق الارض ذاتا
ووجودا في نفس الامر لا مجرد السماء والارض كما حسبه حتى لو انقلب وضعهما
يصدق على التقدير المذكور انها فوق الارض ومن البين انه ليس كذلك وكذا
مصداق الحمل ومناطه في مثل زيد اعمى اتحاد زيد مع مفهوم الاعمى ذاتا ووجودا وكذا
الحال في مثل الجسم ابيض وبالجملة مصداق الحمل ومناطه اتحاد الموضوع مع المحمول
في جميع الصور ولا يلزم في شيء من الصور المذكورة ان يكون الاتصاف بدون الصفة
في ظرفه **اقول** من البين ان الحلول والقيام وامثالهما اعتبارات عقلية لا تحقق لها
في الخارج كيف ولو كان لها وجود فيه لكان حلولها في محالها ايضا وكونها متحققة
موجودا فيه وكذا حلول حلولها في محالها وهكذا الى ان يتسلسل وكونها متحققة
وان لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن انما يدل على تحققها في نفس الامر وان كان في العقل
وذلك لانها موجودة في العقل لكن لا باختراع العقل وفرضه بل لانتزاعه اياها عما
انتزعها منه ولا يدل على وجودها في الخارج فان جميع مراتب الحلول والقيام عندهما
من النسب والاضافات كذلك مع استحالة وجودها في الخارج كما مر لا يقال لا يلزم
من كون الحلول موجودا ان يكون حلول ذلك الحلول موجودا حتى يلزم التسلسل اذ لا يلزم
من وجود فرد من ماهية وجود جميع افراده لانا نقول كما ان البياض والجسم موجودان
متغايران في الخارج وذلك لا يستدعي عندك ان يكون بينهما علاقة وارتباط
فكذلك الحلول على تقدير وجوده مع محله موجودان متغايران ذاتا ووجودا
فيكون بينهما علاقة وارتباط فيه فلو صح ما ذكرتم لزم كون مراتب الحلول الى غير النهاية
موجودة في الخارج وليت شعري كيف يشتبه ذلك على من عرف الفرق بين الخارج
ونفس الامر وان نفس الامر اعم من الخارج هذا وانت تعلم ان صدق الحكاية لا يستدعي
وجود الاتصاف في الخارج بل الاتصاف في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف
لا لوجوده كما مر مرارا اذ لو استدعى وجود الاتصاف فانما يستدعي وجوده في نفس الامر
ثم نقول انه قد ذكرت سالفا ان اتصاف الماهية بالوجود بعمل العقل وانتزاعه فان كان
الحكم بهذا الاتصاف صادقا لزم وجود الماهية والوجود في الخارج بناء على فرضكم
لان هذا الحكم صادق ولو لم يكن عقل عاقل وذهن ذاهن وان لم يكن صادقا كان كذبا

من القول لا عبرة به على ما ذكرت وظهر مما قررناه سقوط قوله لا يكفي في صدق
وجود الجسم والبياض في الخارج بلا علاقة بينهما وادعى انه يكفي وجود الجسم
والبياض في الخارج الذي بينهما تلك العلاقة في نفس الامر وان لم يكن العلاقة موجودة
في الخارج فلا يلزم كون الزنجي متصفا بالبياض اذ ليس بينه وبين البياض تلك العلاقة
في نفس الامر ومن العجب ان عبارة الحاشية صريحة فيما لاح لهذا الوهم فيه حيث قيل
ان مطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون
البياض القائم بغيره وكذا سقوط منع كون ذات زيد مناط صدق الانسان عليه
مستندا بان اتحاده مع المحمول ولذلك يصح حمله على كل ما هو كذلك كعمرو وخالد
فان كون ذات زيد مثلا مناط صدق الانسان عليه لا ينافي كون ذات عمرو
وخالد ايضا مناط صدق الانسان عليهما فان ذكر زيد وجعل مناط صدق الانسان عليه
ذاته انما وقع بطريق التمثيل ولا شك ان ذات زيد مناط صدق الانسان عليه
كما ان ذات عمرو مناط صدق الانسان عليه ايضا وكما انه جعل مصداق الحمل فيه
هو اتحاد ذات مع الانسان ولا يقدح فيه صدق حمله على عمرو وخالد مع فقد
الاتحاد بزيد كذلك مصداق الحمل هو ذات زيد ولا يقدح فيه كون ذات عمرو وخالد
كذلك فان ذات كل منهم مناط صدق الموجود على خصوصية ذاته وكذا سقوط ما ذكره
في قولنا السماء فوق الارض اذ المقصود انه ليس في الخارج الا ذات السماء والارض
دون الفوقية لا ان ذاتيهما على اي وضع يفرض مصداق هذا الحكم ولا يلزم منه ان يكون
على تقدير التبدل مصداق ذلك الحكم وعبارة الحاشية ان مصداق الحكم فيه ذاتيهما اي ذاتا
السماء والارض وهو قد صحفه بذاتيهما ولذلك قال لا ذات السماء فقط كما حرره وكذا
سقوط ما ذكره في زيد اعمى وجسم ابيض فان اتحاد زيد مع الاعمى او الجسم مع الابيض
ذاتا ووجودا ان اريد ان حقيقة زيد ومفهوم الاعمى واحد وحقيقة الجسم ومفهوم الابيض
واحد فهو غير معقول كيف والاعمى والابيض عرضيان خارجان عن ذات الموضوع
والاتحاد الحقيقي بين الشيء وعارضه محال وان اريد به ان بينهما علاقة الاتحاد اي مثل
اتحاد العوارض مع المعروضات فكلامنا في تحقيق منشأ هذا الاتحاد ومثل ذلك لا يقال له
الاتحاد ذاتا ووجودا فان ذات الشيء مغاير لعوارضه كما تقرر في موضعه وجعل العارض

متاخرا عن جعل المعروض ومتوقف عليه فان العقل يحكم بان الثوب مثلا وجد
فصار ابيض وان وجود الابيض متاخر عن وجود الثوب ذاتا وربما تاخر عنه بالزمان
وبالجملة ليس مصداق الحمل في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا ووجودا كما توهمه بل مصداقه
الاتحاد المطلق الذي منشأوه ما فصلنا مما ذكرناه بالحقيقة تحقق منشأ الاتحاد الذي هو
معنى هو هو فان هو هو جار في جميع صور الاتحاد كاتحاد معروضي عارض او احد عارضي
معروض واحد الى غير ذلك وليس معناه في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا ووجودا كما حسبه
الابري الى قول المص بعد ذكر اقسام الوحدة والهو هو على هذا النحو **قوله** لا ضير
في منع الملازمة قيل قال بعض الفضلاء معنى كلام المص على زعم هذا القائل ان المقدم
اعني عدم الفرق ليس بحق كما زعم المستدل بل الواقع هو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي وهذا الفرق ليس مستلزما لثبوت الامكان فلا يلزم المط وفيه بحث
لان المتبادر من الكتاب منع الملازمة كما ذكره الشارح وما ذكره لا يدفع ايراد المص كما لا يخفى
قوله انما يعرضان للحكم بالذات قيل يمكن ان يقال وجه دلالة قول المص معروض
ما هو مهما يحكم على الحصر انه قضية مهملة مستعملة في العلم فهي كلية حذف سورها تخفيفا ومن ثمة
قيل مهملات العلوم كليات والكلية تدل على الانحصار **اقول** انما يصح ذلك لو لم يجز ان يكون
مسائل العلوم قضايا جزئية وقد صرح الشيخ بخلافه نعم ذكر انها لا تكون قضايا شخصية
قوله والا لزم توارد العلتين قيل توارد العلتين غير مسلم وانما يلزم ذلك
لو كان الواجب علة لوجوبه وليس كذلك كما لا يخفى عليك انت خبير بان ما ذكره في قوة التوارد
اذ المحذور الذي يلزم من التوارد هو الاستغناء عن الشيء مع الاحتياج اليه وهذا المحذور
بعينه لازم هنا ولا بعد في المسامحة في مثل ذلك بل يقول هذا المنع غير مضر لانه على تقدير
كونه عين الذات كان لزوم المحذور اظهر قيل وفيه بحث اذ لزوم الاستغناء عن الشيء
والاحتياج اليه ع فان من الجائز ان يكون الشيء بحيث اذا اخذ بذاته يحتاج له امر اخر
ويكون لغيره مدخل في ثبوت هذا الامر له كالانسان فانه في حد ذاته جسم وللحيوان مدخل
في ثبوت الجسم له كما حقق في موضعه فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل لا بد
من دليل على ان ما ذكره ان سلم يكون دليلا اخر فذلك لا يندفع المنع على الدليل المذكور
في الشرح **اقول** لا يخفى سقوط هذا البحث اما اولا فلان وجود الامر للشيء ما لم ينظر الى

ذات الشيء

ينافي الاحتياج الى الغير بديهة كما ان وجوب الامر بالنظر الى علة المستقلة ينافي الاحتياج
الى غيرها كذلك لو صح ما ذكره لتوجه مثله على بعد العلة المستقلة بطريق الاولى واما ثانيا
فلان وجوب الجسم للانسان بالنظر الى ذاته انما هو بمعنى ان ليس للخارج عن ذاته مدخل
فيه لا بمعنى انه ليس لغيره اصلا فيه مدخل وكيف يكون كذلك مع ثبوت الاحتياج
الى الحيوان الذي هو غيره بحسب اعترافه وما نحن فيه هو الوجوب الذاتي ولا يمكن ان يكون
لغيره اصلا مدخل فيه فان مدخلية الغير مطلقا ينافي الوجوب بالذات ثم لا يخفى انه ليس
دليلا اخر بالحقيقة فان خلاصة الدليل هو لزوم اجتماع الاحتياج الى الشيء مع الاستغناء
عنه وذلك حاصل على تقدير المنع بل لزومه على هذا التقدير اظهر **قوله** بعين ما ذكر في الواجب
قيل تقريره هناك انه لو عرض الممتنع الوجوب بالغير يلزم كونه موجودا ومعدوما
معا ولو عرض له الامتناع بالغير لزم توارد العلتين اعني الذات والغير على معلول واحد
شخصي وهو عدم ذلك الممتنع ولا يذهب عليك ان التوارد انما يلزم لو كان الممتنع علة
لامتناعه وهو ممنوع والسند ما ذكرنا في صدر البحث قلت عليه قد سبق الجواب عنه
ثم الاعتراض الذي اشار اليه بانه ذكره في صدر البحث هو ان الممتنع لا ذات له فليس
الامتناع معللا لذاته ونحن نعد الجواب عنه منه على ما في السند تبرعا فنقول لا شك
ان الامتناع وصف الممتنع فاما ان يكون معللا بذاته او بغير ذاته والاول يوجب التوارد
والثاني يستلزم ان يكون له ذات لا ذات له والحل ان المراد باقتضاء الذات العدم
كونه معدوما لا باقتضاء الغير كما اشرنا اليه في اقتضاء الذات الوجود وذلك لا يقتضي
ان يكون للممتنع ذات بل يتحقق باقتضاء الذات او لا ذات له واعترض عليه اما اولا فلان الامتناع
اذا كان وصفا للممتنع فلا شك فكيف يتصور ان يكون عينه واما ثانيا فانحصار وصف
الشيء في القسمين المذكورين ممنوع واما ثالثا فلان الامتناع انما يحتاج الى علة لو كان
امرا واقعيا في نفس الامر واذا كان امرا اعتباريا انتزاعيا فلا يحتاج اليه فان مبدا الاشتقاق
قد يكون امرا واقعيا في نفس الامر كالسواد للاسود والحركة للمتحرك وقد يكون امرا اعتباريا
انتزاعيا غير واقع في نفس الامر كالوجود للموجود والامكان للممكن والامتناع للممتنع
واشار في الجواب السابق الى ما نقلنا عنه انفا مما ذكر في قوة التوارد وقد قرر ان مجرد الجواب
لا يكون صوابا **قوله** اما الاول فجوابه ان الوجوب والوجود وصف للواجب بلا شك

مع انهم يحملونهما عين ذاته وليس فرضنا انه لا يتصور ان يكون عين ذاته فلا جعل في ذكره
وابطاله الا لاستظهار لا سيما ونظيره جار على السنة القوم في الواجب وصفاته واما الثاني
فالمراد من غير الذات اعم من الذات والذاتي على انه منع لا يضر لظهور لزوم المحذور
المذكور على تقدير المنع واما الثالث فساقط لان المراد الاتصاف بالامور الاعتبارية
كالوجود وغيره لا بد له من علة بديهة نعم لما لم يكن تلك الامور موجودة في الخارج
لم يحتج الى علة موجدة فيه وقد علمت ان الجواب السابق سالم عما اورده عليه **قوله**
وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير علة
في الحواشي ظاهر ان مراده على تقدير انتفاء الغير رفع الامكان ومثل هذا المساهمة
ليس بقريب في كلامهم قيل عليه فيه بحث لاحتمال ان يكون انتفاء ذلك الغير محالا مستلزما
لمحال اخر وهو ارتفاع الامكان عن الممكن **قوله** المحذور المذكور هو ان يزول
ما بالذات بارتفاع الغير ولا يندفع ذلك بجواز كون ذلك الغير محالا مستلزما
لمحال اخر وهو ارتفاع الامكان عن الممكن ثم قيل لك ان تقول كما ان الواجب بالذات
ما اذا اعتبر ذاته من غير التفات لشيء اخر كان نسبة الوجود اليه بالوجوب والواجب
بالغير ما اذا اعتبر منتسبا الى غيره كان كذلك فاذا قطع النظر عن الغير وسلب الوجود اليه
وصح ان يرتفع الوجوب وكانت النسبة بالامكان كذلك الممكن بالذات ما اذا اعتبر
من غير التفات الى شيء اخر كان نسبة الوجود اليه بالامكان والممكن بالغير ما اذا اعتبر
منتسبا الى غيره كان كذلك واذا قطع النظر عن ذلك الغير عند نسبة الوجود اليه اي
نسبة الوجود اليه نفسه لا الى انه منتسب الى غيره ارتفع الامكان اذ الثابت مقيسا الى الغير
لا يثبت مع ترك المقايسة لكن الامكان بالغير للممكن اذا اعتبر بذاته ولا يلزم الانقلاب
وعلى هذا يسقط النظر كما لا يخفى قلت عليه انه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع ما
هو بالقياس اليه في الواقع مثلا لا يلزم من قطع النظر عن ان زيدا ارتفاع الابوة عنه
في الواقع قوله اذ الثابت بالقياس الى الغير في نفس الامر لا يثبت مع ترك المقايسة قلنا
ممنوع كما ترى في المثال الثابت بالقياس الى الغير في نفس الامر لا يرتفع بحسب نفس الامر
مع ترك المقايسة وهو ظاهر كما مر في المثال نعم انما يلزم ارتفاعه على فرض انتفاء الغير لا لمجرد
قطع النظر عن الغير لا يقال اذا قطع النظر عن الغير لا يكون ما بالقياس اليه بحسب ملاحظة العقل

ثابتا فيرتفع الامكان مع قطع النظر عن الغير بحسب هذا النظر فيتحقق الوجوب او الامتناع
لانا نقول اذا قطع النظر عن الغير لا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا بحسب هذا النظر
كما ان الماهية لا تكون من حيث هي واحدا ولا كثيرا ولا موجودا ولا معدوما ومنع ان ما ذكره
المحشي انما يتمشى صورته اذا اريد بالامكان بالغير الامكان بالقياس الى الغير اما اذا اريد
به ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا لما توهمه وهو ظاهر
واعترض عليه بان ما ذكره المحشي لا يتوقف على ارتفاع الامكان في الواقع حتى يرد عليه
انه لا يرتفع مع قطع النظر عن علته بل يكفي فيه انه امر عارض للمفهوم عند اخذه في ذاته
بلا اخذ امر اخر معه وذلك لان تقسيم المفهوم الى الاقسام الثلثة بحسب حاله عند نسبة
الوجود اليه في هذه المرتبة لا عند نسبة الوجود اليه في نفس الامر اذ نسبة الوجود اليه
في نفس الامر اما الوجوب او الامتناع ليس الا بناء على امتناع خلوه عن الوجود
والعدم فيها فان كان موجودا كان نسبة الوجود اليه بالوجوب وان كان معدوما
كان نسبة الوجود اليه بالامتناع كما حقق في موضعه ولما نسب الوجود اليه في هذه المرتبة
وهي حد ذاته عار عن جميع ما بالغير له بناء على ما تقرر من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي
يكون عاريا عن الامكان على تقدير ان يكون بالغير كما انه عار عن الوجوب بالغير والامتناع
والامتناع بالغير فيها فيلزم عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة اما واجب بالذات
او ممتنع بالذات ويلزم الانقلاب **اقول** لا نم ان خلوه في هذه المرتبة عن الامكان لا يستلزم
كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات الا ترى ان الممكن اذا جرد النظر الى ذاته ليس ممكنا
ولا واجبا ولا ممتنعا كما عرفته ثم حاصل ما ذكره ان الامكان لما كان بالغير فاذا قطع
النظر عن الغير كان متصفا في هذا النظر بالوجوب او الامتناع ولا يخفى سقوطه اذ الماهية
من حيث هي ليست الا هي فلا يكون في هذا النظر وهذه المرتبة واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا
كما عرفته سواء كان العلة مستندة الى الذات او الى الغير ولئن سلمنا انه في هذا النظر يكون
واجبا او ممتنعا فلا نم انه يلزم الانقلاب المستحيل لان ذلك انما هو ان يصير الممكن بذلك
النظر واجبا او ممتنعا بحسب الواقع لا بحسب النظر لكان خلو الماهية في حد ذاتها عن الوجود
والعدم مستحيلا لاستلزامه كونها لا موجودا ولا معدوما عند تجريد النظر الى ذاته
وذلك ظاهر لا سترة به **قوله** والا لتوارد العلتان على معلول واحد شخصي قلت علته

في الحواشي لم لا يجوز ان يكون استقلال الذات في علية الاستواء بل اصل
علية مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة
اصلا فلا يلزم توارد علتين مستقلتين كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة
مستقلة عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها لم يبق استقلال الآحاد فان قيل ح
لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى ذاته بشرط انتفاء الغير واخرى
الى الغير وح فلا تزال للغير مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا
بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما وانما الكلام في الممكن الذاتي لا يقال
انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة للامكان لا لنفس الامكان فانه متحقق سواء
وجد الغير او انتفى فنسبته الى وجوده وعدمه على السواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا
نقول ان لم يكن للغير وجودا او عدما مدخل في علة الامكان كان الذات مطلقا علة تامة
فلا يكون العلة التامة مشروطا بعدمه وهو ظاهر وان فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير
في امكانه ومن ههنا يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس كذلك بل الحق ان علة عدم المعلول
عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست
علة بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري
الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية
معلولا للغير وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية
من الطرفين اختل حصر المواد في الثلث اذ يتصور هكذا الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا له
بحسب ذاته او عدمه ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين الذاتيتين
ولا استحالة في تجويز العقل ان يكون كذلك او يكون سلب الضرورتين معلولا للغير
ومن ههنا يعلم ان الحق ان منع ابتداء لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت بعد كون الذات علة
ويمكن اثباته بانه لو كان الامكان معلولا للغير لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون
ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وقد عرض عليه اما او لا فلان السؤال
ساقط بناء على ان المقسم في هذه الاقسام الثلثة هو المفهوم الماخوذ بذاته
من غير اخذ امر اخر معه فهو في هذه المرتبة اذا نسب الوجود اليه فاما ان يجب له او يمتنع او لا
ولا ثالث فهذه الاحوال الثلث حاصل للمفهوم في هذه المرتبة فلا خفاء في ان الحال

هذا

التي يكون له في هذه المرتبة ولا يكون لغيره مدخل فيه فان كان للغير مدخل في امكانه
منها في مرتبة اخرى فهو في هذه المرتبة ان كان واجبا او ممتنعا يلزم الانقلاب
وان كان ممكنا يلزم تحصيل الحاصل وان يكون له امكانان وهو غير معقول كما قرره الشيخ
واما ثالثا فلان ما حسبه ان يحقق من ان العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه بط
قطعا لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده ويرتفع
بارتفاع كل منها فلو كان علة تامة لعدم المركب لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره
تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء
في ضمنه فيتحقق معلوله وهو عدم المركب ثم اذا عدم جزء اخر منه تحقق عدم احد الاجزاء
الآخر في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة
اخرى هف واذا ارتفع عدم احدهما بوجوده واحد اخر مرة اخرى لزم ارتفاع
عدم المركب مرة اخرى وذلك لوجوده مرة ثانية هف واما رابعا فلان الملازمة المدلول
عليها بقوله لو كان الامكان معلولا للغير لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا
وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ممنوعة ولم لا يجوز ان يمتنع كونه واجبا ذاتيا
او ممتنعا ذاتيا فلا بد لنفي ذلك من دليل فتامل **اقول** هذا الكلام ساقط لوجوه
الاول ان ما ذكره لو تم لكان دليلا اخر ولا يندفع به المنع عن المقدمة المذكورة في الدليل
كما لا يخفى الثاني ان العلة التامة لعدم المركب ان كان عدم جزء من اجزائه فهو
امر واحد لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد في اعدام خصوصيات الاجزاء
وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك من غير مدخل لخصوصياته فاذا عدم
جزء من المركب تحقق العلة التامة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء اخر من المركب لم يتعدد
العلة التامة بذلك اذ العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب
اصلا اذ التعدد انما يقع فيما لا مدخل له في العلة وهذا كما ان علة الهيولى هو المجموع الذي
يشتمل على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة كالصورة المائية مثلا تحقق ذلك المجموع فيتحقق الهيولى
ثم اذا زال تلك الصورة وحدث صورة اخرى كالهوائية مثلا لا يلزم من زوال الصورة
الاولى انتفاء الهيولى ولا من حدوث الصورة الثانية تحقق الهيولى مرة اخرى لان علتها هو الطبيعة
المحفوظة في الصورتين وهي باقية من غير تبدل وتغير وانما التبدل والتغير فيما هو خارج عن العلة

وكانه ذهل عما ذكره من انه امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده
لكنها ليست عللا بخصوصياتها بل العلة هي القدر المشترك فانه لو لاحظ ذلك حق الملاحظة
لم يتعرض لهذه الشبهة الثالث انا لو سلمنا ان العلة التامة يتكرر في هذه الصورة
فلا نم ما ذكره من لزوم تكرر عدم المركب بتكررها تحققا وارتفاعا وذلك لانه لا تاثير
في اتصاف الماهية بوصف موقوف على امكان ذلك الاتصاف وهو الامكان المعتبر في ماهيات
المعلول كما هو المشهور وليس جزءا من العلة التامة ولا شك ان اتصاف المعدوم بالعدم مرة
اخرى غير ممكن وكذا اتصافه بالوجود بعد عدم العدم فلا يلزم التكرر الذي ادعاه اصلا
الرابع ان منع الملازمة المذكورة ساقط جدا ضرورة انه اذا كان الامكان معلولا
للغير فعلى تقدير انتفاء ذلك الغير لا يكون ممكنا له واذا لم يكن ممكنا كان اما واجبا او ممتنعا
ضرورة لان سلب الامكان هو سلب سلب ضرورة الوجود وانتفاء سلب ضرورة الوجود
والعدم اما بتحقق ضرورة الوجود او بتحقق ضرورة العدم وعلى الاول يكون واجبا
وعلى الثاني ممتنعا فكون الامكان معلولا للغير يستلزم ان يكون سلب كونه ممكنا جائزا
بالنظر الى ذاته يستلزم جواز كونه واجبا او ممتنعا لان جواز سلب الضرورة يستلزم
جواز الضرورة وسواء كانت ضرورة الوجود وهو الوجوب او ضرورة العدم وهو الامتناع
وذلك ظاهر بحيث لا يحتاج الى دليل ثم ذكر في الحواشي ان الاشبه ان المصنف بعد ما حقق
ان الشيء قد يكون واجبا بغيره او ممكنا بغيره مع انه ليس كذلك بحسب ذاته بين ان
ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون بشرط كونه على حال من الاحوال ممكنا وبدونه ممتنعا
او واجبا على قياس كون الشيء بمقارنة وجود المعلول وانتفائها ممتنعا وبدونها
ممكنا ولا خفاء في ان الامكان الغيري على هذا الوجه فانما يعرض كونه ممكنا والا لزم
الانقلاب فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى الممكن لكونه مبدأ له
مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب لذاته فقد تحقق الامكان الغيري في الواجب
بالذات على منوال تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن قلت لا نسلم انه يجب
للواجب بالذات هو وجود ذاته مع هذا الاعتبار ووجود ذاته باق على وجوبه الذاتي
فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته لذاته نعم لا يجب وجود ذاته المتقيد بهذه الحيثية
عن واجب فانه كما هو واجب لذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا

العلة

بغيره وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفسها ممكن بذاته واجبا وممتنعا بغيره
وهو ممكن بالنظر الى ذاته قيل فيه بحث اذ قول المص ولا يمكن بالغير يدل على انتفاء
الممكن بلا هذا الغير واجبا او ممتنعا كما حمل هذا القائل الكلام عليه **اقول** من البين انه
اذا كان الامكان معلول الغير لا يكون ذلك الشيء بلا ذلك الغير ممكنا فيكون اما واجبا
او ممتنعا لانتفاء القسم الرابع فليس فيما ذكرته تخصيص لمدعى بالحقيقة لان لا احتمال لما قابل
بما ذكرته انما هو كونه ممكنا بذاته بواسطة العوارض وهو ظاهر البطلان فلا التفات اليه
مع انه معلوم بالمقايسة الى الوجوب والامتناع واما ما ذكرنا فلا يعرف بالمقايسة
والحق انه اذا اريد بالامكان بالغير ح فسر اعلم ان الله لما فسر الوجوب بالذات
باقتضاء الذات وجودها وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجوب وفسر الامكان
بالغير قياسا عليه بعدم اقتضاء الغير الوجود ولا العدم وبنى على هذا تجويز الممكن بالغير
معترضا على قول المص ولا يمكن بالغير والحق كما سمعت غير مرة من ان الوجوب بالذات
هو كون الشيء بحيث اذا اخذ بذاته من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والوجوب
بالغير كونه بحيث اذا اخذ مع غيره يجب له كذلك وقد اشار المص الى هذا المعنى بقوله
وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية وعلتها يثبت بالغير وتفسير
الامكان بالغير قياسا عليه هو كون الشيء بحيث اذا اخذ مع غيره لا يجب له الوجود والعدم
ولا يخفى انه لا بد ان يكون للغير دخل في المأخوذ معه والا لكان الغير اجنبيا وذلك
الامر الحاصل اخذ الغير ولم يؤخذ اذ المقيد هذا فنقول لا يجوز ان يكون شيء من المفهومات
ممكنا بالغير اما الواجب بالذات فلانه اذا اخذ الواجب بالذات بعد ولم يجب له الوجود
كان ذلك الغير مانعا منه فيكون عدمه وهو ارتفاع المانع عليه في الجملة واذا اخذ
مع عدم الغير ولم يجب له الوجود كان وجود الغير علة لوجوده بوجه ما هف واما الممتنع
بالذات فمثل ما ذكرناه في الواجب واما الممكن بالذات فلانه لو كان ممكنا بالغير
لكان للغير دخل ما في امكانه فلا يكون في حد ذاته بلا اخذ غيره معه ممكنا فهو في هذه
المرتبة عند نسبة الوجود اليه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات فلا يصير ممكنا بالغير لما عرفت
اقول فيه اشياء الاول ان قياس الامكان بالغير على الوجوب بالغير بالتفسير الذي
نسب الى انه يقتضي ان يكون الامكان بالغير اقتضاء الغير الامكان لا عدم اقتضاء الغير

الوجود والعدم كما ذكره فان الواجب بالغير والممتنع ما هو بسبب الغير واجب او ممتنع
فالممكن بالغير على هذا القياس ما هو بسبب الغير ممكن وذلك ظاهر الثاني ان الامكان
بالغير على التفسير الذي ذكره اخرا لا يقتضي ان يكون لذلك الغير دخل في وجوده او عدمه
لانه على هذا التفسير يصدق بدون المدخلية الا ترى ان كل ممكن اذا اخذ مع ما ليس علة لوجوده
ولا لعدمه يصدق عليه انه لا يجب له الوجود ولا العدم الثالث انه لا حاجة في نفي الممكن
بالغير بهذا المعنى الى المقدمات التي ذكرها بل يكفي ان يقال في الواجب بالذات والممتنع بالذات
ان امكانهما بالغير يستلزم زوال ما بالذات وفي الممكن انه يستلزم اما اجتماع العلتين
المستقلتين على معلول واحد او يكون له امكانان **قوله** وعند اعتبارهما ح
قلت فيه بحث لانه قد صرح هنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه
يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد
بقوله لا يخ عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله
ومعروضها بالغير منهما ممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير بالسابق اما مطلقا او في حكم
باستلزامه للامكان والثاني اظهر كيف لا والا لم يكن بالغير مطلقا ليس بالذات
لزم الواسطة من الذاتي والغيري قيل فيه بحث لان ما ذكره المص هنا ليس اشارة
الى الوجوب بشرط المحمول كما حسبه بل اشار الى كيفية عروض الوجوب بالغير والى ان معروضه
ماذا ومعروض الامكان ماذا ليس انهما مختلفان ويكون ذلك توطئة لقوله ولا منافاة
بين الامكان الذاتي والغيري فان الوجوب بالغير يعرض عند نسبة الوجود الى المفهوم
المأخوذ بذاته من غير اخذ امر اخر معه فيكون عروضه عند عدم اخذ العلة مع المفهوم
فمعروض الامكان هو نفس ذات الشيء من غير اخذ علته معه ومعروض الوجوب الوجود
بالغير هو ذات الشيء المأخوذ مع علته **قوله** انكار كون ما ذكره المص اشارة
الى الوجوب بشرط المحمول مكابرة فان هذه العبارة صريحة في انه عند اعتبارهما يثبت
الوجوب بالغير فهب ان الغرض هنا ما يكون توطئة لنفي المنافات لكن العبارة صريحة
فيما ذكرناه وقد صرح بذلك مرة اخرى بقوله لا يخ عنه قضية فعلية فكيف يتجه هذا الانكار
قوله يعني ان الامكان انما يعرض لها ح قيل لا يخفى على المنصف ان هذا التفسير
لا يلائم ما ذكره المص هنا اذ ليس فيه اشارة الى الضرورة بشرط المحمول ولا الى انضمام الوجود

بالقياس

ب

الى الوجوب السابق والاحود ويستشعر المص اليهما بعد ذلك **اقول** ما ذكره الشارح
تفصيل ما اجمله المص وهكذا شأن الشارح بالنسبة الى المتن مجمل المختصر مبنيا على الشرح
قصور **قوله** هذا مخالف لما تقرر من ان وجود الشئ لغيره قيل هذا هو الحق لا ما اشتهر
عند المتأخرين من ان وجود شئ لآخر في الخارج لا يقتضي وجود الثابت فيه لان وجود النسبة
لآخر نسبة بينهما فكيف يكون في الخارج ولا يكون احد طرفيها فيه وقد نقلنا
في الحواشي السابقة من كتاب التحصيل ان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا
وقد نص الشيخ في الهيات الشفاء وبذلك قد يلوح الى من سمع من العلامة المحقق الشريف
قدس سره ان النسبة في الخارج بدون احد طرفيها وان كان مستبعدة غاية الاستبعاد
لكنا نضطر بالتزام ذلك حيث نعلم قطعا ان مثل قولك زيد اعمى في الخارج صادق
ومعنى الاعمى ما ثبت له العمى ولا شك ان العمى معدوم في الخارج والجواب ما فصلنا
من ان ليس معنى الاعمى ما ثبت له العمى كما حسبه ارباب اللغة بل معناه امر ليس فيه هذا
التفصيل ويعبر عنه بالفارسية بكور **اقول** مدار شبهته على عدم الفرق بين النسبة
الخارجية والنسبة الموجودة في الخارج فان وجود النسبة في الخارج مستلزم لوجود
طرفيها فيه دون النسبة التي في الخارج ظرف لنفسها ولا وجود لها في الخارج الا ما يستلزم
وجود المثبت له فيه بناء على ان معنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة ان تلك النسبة منتزعة
من الموضوع بحسب وجوده الخارجي فمصداق الحكم بها الموضوع باعتبار هذا الوجود فلا محالة
يقتضي وجود المثبت له وقد اشار الى ذلك الاستاد المحقق قدس سره في تصانيفه
وفصلناه في حواشينا وتعليقاتنا وما ذكره في التحصيل والشفاء من ان المعدوم
المطلق الذي لا وجود له في نفسه اصلا يستحيل ان يكون ثابتا لغيره وذلك بين
ولا يلزم منه ان يكون ثابتا لغيره في الخارج ما ثبت في نفسه في الخارج وما نقله
ممن نقل عن بعض تلامذة الاستاد لا يعول عليه فانه لم يسمع بنفسه من المنقول عنه واصحح
كثير او غيره من تلامذته قدس سره وكانوا يعلمون منه خلاف ذلك وكيف يصح
هذا النقل عنه قدس سره مع تكرر في كتبه الفرق بين ما يكون الخارج ظرفا لنفسه وما يكون
ظرفا لوجوده وان الثاني موجود في الخارج ولا يلزم ان يكون الاول كذلك
اضطرار في ذلك مع ما ذكرنا مفصلا ولعمري ان هذا النقل مما يشهد بوضعه ركاكته

على ما لا يخفى ثم نقل المعترض عن بعض الافاضل انه قال لا يقال هذا مخالف لما اشتهر
في السنة القوم من ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له في الخارج
دون ثبوت الثابت بل يجوز ذلك مع امتناع الثابت ولا شك ان الثبوت
هو الوجود فاذا لم يلزم وجود الثابت في ثبوته لغيره بل جاز امتناعه لم يلزم من امكان
وجود الصفة لغيره امكان وجودها في نفسها لانا نقول ليس المراد بما ذكر
الوجود الحقيقي بل مجرد الاتصاف وكلامنا في الوجود الحقيقي وكل موجود لغيره وجودا
حقيقيا منحصر في الصور والاعراض كما يدل عليه كلامه وكلاهما موجود في حد ذاته
بلا ريبة واعترض عليه بانهم قد ادعوا ان العمى الممتنع الوجود في الخارج مثلا ثابت لزيد
فيه كما ان الحركة في الخارج ولم يريدوا بالثبوت الا المعنى البديهي المسمى بالوجود
وليس الكلام الا في هذا المعنى ولم يقسم هذا المعنى الى الحقيقي وغير الحقيقي فان اراد
بالوجود الغير الحقيقي الرابط بين الشيئين هذا المعنى فهو فرع الطرفين كما بيناه وان اراد
به معنى آخر فلا بد من بيانه ليعلم حاله **اقول** الظاهر ان القائل اراد بالوجود الحقيقي
الوجود الخارجي وبالوجود الغير الحقيقي ما عداه كما هو حال الصفات الاعتبارية المنتزعة
فان ثبوتها لموصوفاتها يرجع الى صحة انتزاعها كما اشرنا اليه سابقا فلا يخفى ان دعواهم
ثبوت المعنى بالمعنى الاخير لا بالنحو الاول وقد علمت ان الثبوت بهذا النحو لا يستلزم
ثبوت الثابت في طرف الاتصاف هذا ويمكن ان يكون مراد المص بالعروض اعم
من العروض الحقيقي والعروض بالنحو الاول فان كلا النحوين يستلزم وجود العارض
في نفسه بحسب نفس الامر كما اشرنا الى انه مراد الشيخ فيما نقل عنه سابقا ولا يلزم منه
وجوده في ظرف الاتصاف كما فصلناه مرارا **قوله** ما يكون ممكن الوجود في نفسه
على اي نحو كان قيل لو كان الحلول على نحوين احدهما حلول الاعراض والصور
والثاني نحو آخر لاستقام هذا الجواب لكن ذلك غير ظاهر بل الظاهر انه لو كان لغير الاعراض
والصور حلول لكان حلوله على نحو حلولها **اقول** حلول الصور والاعراض انما يتحقق
بانضمامها الى محالها بحسب الوجود الخارجي فان السواد مثلا موجود في الخارج بوجود مغاير
لوجود معروضه فيه وكذا الصور بالنسبة الى الهيولى على ما سنحققه ان شاء الله تعالى
في موضع يليق به واما حلول الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج كالامكان

والاستقامة فيرجع الى صحة انتزاعهما من موصوفاتهما فان قلت فليس لها حلول
حقيقة اذ الحلول على ما فسر هو الاختصاص الناعت وذلك لا يتصور في الامور
الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج قلت ممنوع فان الاختصاص الناعت
قد يتحقق بدون وجود الناعت في طرف الاتصاف كالصور والاعراض وقد يكون الموصوف
بحيث يصح انتزاع الوصف منه فان العقل بمعونة الوهم اذا ادرك الانحناء والاستقامة
من خط يحكم ان ذلك الخط متصف بهما وانهما ناعتان له فان شان الانحناء المدرك
بالوهم مثلا بالقياس الى الخط من حيث كونه وصفا له شان السواد المدرك بالبصر مثلا
بالوهم بالقياس الى الجسم في كونه مختصا به وناعتا له فليس من شان الناعت وجود
الناعت في الخارج بل يكفي فيه الوجود في نفس الامر ولا ريب في وجود مثل الاستقامة
والانحناء في نفس الامر ولا في كونه مختصا بموصوفه ناعتا له بحسب نفس الامر
بل الذي يظهر من كلام القدماء ادراج اشباهها في الاعراض حتى ان الشيخ في التعليقات
اطلق العرض على الوجود ولذلك قسم الكم الى المنفصل والمتصل مع ان المنفصل وهو الكثرة
لا وجود لها في الخارج وكذا الحال في كثير من المقولات حيث عدوا من اقسامها ما لا وجود
له في الخارج **قوله** فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار قيل عليه ان كان العلم
بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره كذلك العلم بافتقاره الى المؤثر يستلزم العلم
بامكانه ضرورة ان المفتقر الى المؤثر لا يكون واجبا ولا ممتنعا فلو اقتضى استلزام العلم
المذكور العلية كما ادعاه يلزم ان يكون الافتقار علة للامكان ايضا فيكون كل منهما علة
للاخر هف **اقول** قد ذكر في تجريد الحواشي انه قد ذكر الشه ذلك واجاب عنه
بان العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل على وجود ما وبان كون
الامكان معلولا للافتقار بين البطلان واعترض عليه بانا لا نسلم ان ما ذكره الشه
ذلك كيف ولو كان ذلك يصح ان يجاب عن ذلك بما اجاب الشه به عما ذكره ولا خفاء
في عدم صحته واما ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان فلا يقتضي صحة
هذا الاستدلال بل يصح ان يجعل وجها اخر دالا على بطلان هذا الاستدلال المذكور
اذ صحة هذا الاستدلال يقتضي ان يكون الافتقار علة للامكان لما بينه المانع فلو كانت
العلة المذكورة ظاهرة البطلان كان الاستدلال المذكور باطلا قطعا **قوله**

عرضي مما ذكرت ان هذا السوال ماخوذ من كلام الشه وليس من خصائصه فان الشه
في السوال ان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او معلول آخر وهذا القائل خص
من بين المعلولات التي يستلزم العلم بها العلم بالعلة الافتقار والامكان واما صحة
جوابه وعدم صحته فانا نبرئ من عهدته اذ ليس المقصود الا انه ماخوذ مما ذكره وانه
كان ينبغي في ترتيب البحث ان يورد السوال على جواب الشه كما ذكره في الحواشي حيث
اورد عليه انه ان اراد استلزام العلم بالمعلول العلم بعلة معينة ليس كليا لتخلفه
في بعض المواد ثم لكن لا يجدي في المطلوب لجواز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه
مستلزما للعلة المعينة ويكون الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء
من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينة فهو لا بد له من بيان وقد اعترض عليه
بانه لو كان الامكان من هذا القبيل لكان الافتقار علة للامكان وهو ضروري
البطلان كما نص عليه الشه **اقول** بطلان عليته الافتقار للامكان لا يدفع الايراد
على هذا الجواب كما لا يخفى ثم نقل عن بعض الفضلاء انه اعترض على الدليل المذكور
بانا نجزم بعدم الكل الذي انعدم بعدم الجزئين معا بمجرد الجزم بعدم جزء واحد ومقتضى
ما ذكره من الدليل يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد في هذه الصورة علة مستقلة
لذلك العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في هذه الصورة اعدام الجزئين معا
ولم يتعرض عليه جريا على عادته **فاقول** لا يخفى اندفاعه بما حققناه من ان علة عدم المركب
عدم جزء من اجزائه اعني القدر المشترك من غير مدخلية خصوصيات اعدام الاجزاء
قوله ولذلك تراهم يجزمون بصوت الخشب عند ذلك في الحواشي بانه يدل على انه
ارتكز في طبعهم ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده
وهو الخشب اذ لو جاز عنده ترجح احد المتساويين بدون مرجح يجوز وجود ذلك الصوت
بدون الخشب بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت عنده وجود الخشب ثم ضعف
نقله المعترض ولم يتعرض على خلاف عادته **قوله** وعورض بان الامكان الخ
ذكرت في الحواشي ان الظاهر ان يقول المعارضة فانه لا يدل على نقيض ما ادعى بل على
مدعى آخر لهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عندهم ولو اراد بالمعارضة الاعتراض
سطرا اي الخصم من الدليل لا المعارضة بحسب الاصطلاح لانه لا يدل على نقيض دعوى الخصم

نقيض

اقول لايخفى بعد هذا التوجيه لاشتماله على صرف اللفظ عن المعنى اللغوى الى الاصطلاحى
الى المعنى اللغوى قوله لكنه لايجوز لمنافاته ذكرت فى الحواشى ان هذا انما يتم اذا
اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه
على سبيل الرجحان ايضا فلا لان الخصم لا اسلم ان ماينافى ما يقتضى الذات الممكن اولوية
على سبيل الاولوية ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو فى جواز اقتضاء الممكن
اولوية احد الطرفين مع عدم الطرف الاخر فقول الخصم لم لايجوز ان يكون
اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز
رجحان الطرف المرجوح فى شىء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لاينافى
اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح فى كل مرتبة من تلك المراتب
راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا امتناع جواز وقوع الطرف الاخر جوازا مرجوحا
فتامل اقول فى اثبات هذا المطلب كل ما يقتضى رجحان طرف هو بعينه يقتضى
مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية يستلزم امتناعه
امتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح كما عرف فى الطبقات
فتدبر هذا ما ذكرته فى الحواشى واعترض عليه بان وقوع احد طرفى الممكن يستلزم
رجحانه على الطرف الاخر فلو كان مقتضى ذاته رجحان الطرف الاخر منافيا لما مقتضاه
سواء كان اقتضاؤه الرجحان واجبا او راجحا على كل واحد من التقديرين لو وقع
الطرف الاخر لزم تخلف الرجحان الذى هو مقتضى الذات عنها فيكون وقوعه محالا
بالنظر الى الذات المذكورة واذا كان وقوعه بالنظر اليها محالا كان جواز وقوعه
بالنظر اليها ايضا محالا لان امكان المحال محال نعم يرد على الدليل المذكور انه انما يلزم
المنافاة مع مقتضى الذات اذا اعتبر اولوية احد الطرفين نظرا الى الذات بكون
احد الطرفين راجحا على الاخر رجحانا ناشيا عن الذات اى بكون الذات مقتضيا
للرجحان وعلة مستلزمة له كما فسره الشارح اما اذا اعتبر بكون احد الطرفين انسب
واليق بذات الممكن من غير ان يكون للذات اقتضاء رجحان احدهما ومنع من طريان الاخر
فلا يلزم المنافاة مع مقتضى الذات كما لايخفى ثم الظاهر ان مراد القوم نفى الاولوية
بالمعنى الذى ذكره اما اولا فلان مقصودهم نفى قسم من الممكن غير محتاج الى موجد

لئلا يلزم انسداد باب اثبات الواجب تعالى اذ لو لم ينف هذا القسم لم يتم الدليل
فى اثباته تعالى وليس الاولى احد طرفيه على تفسير الشارح قسما من الممكن لان الذات المقتضية
لرجحان احد الطرفين مانع من طريان الطرف الاخر لكونه منافيا لمقتضاها فلا يكون
ممكنا واما ثانيا فلان الواجب والممتنع يجب له الوجود والعدم بالقياس الى نفسه
لا بمقتضى وجوب احدهما والممكن ما يتساوى الوجود والعدم بالقياس الى نفسه
لا بمقتضى تساويهما بالقياس اليه كما عرفت كذلك الاولى احد طرفيه ما يكون طرفه
راجحا بالنسبة لا بمقتضى رجحانه اقول فيه اشتباه احدها انه اذا كان الاقتضاء
على سبيل الاولوية بمعنى ان يكون المقتضاء اولوية احد الطرفين اولى من الاخر
لا واجبا لا يكون تخلف مقتضى الذات بهذا المعنى محالا بل مرجوحا فيكون وقوع الطرف
الاخر مرجوحا لا مستحيلا بالنظر الى الذات وذلك ظاهر جدا مما ذكرنا فى الحواشى
الايراد عدم ملاحظة المراد وثانيها ان قوله الذات المقتضية لرجحان احد طرفيه
مانع من طريان العدم الطرف الاخر لكونه منافيا لمقتضاها انما يتم اذا كان الاقتضاء
على سبيل الوجوب اما اذا كان على سبيل الرجحان فلا يتم ما ذكره عليه فى الباب
انه يلزم تخلف ما هو اولى بالنظر الى الذات عنها لا تخلف ما تحت طرفا المستحيل بديهة
هو تخلف ما يجب لها عنها بل لابد من التمسك بمثل ما ذكره من ان الرجحان يستلزم مرجوحية
الطرف الاخر ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم
وجوب الطرف الاخر كما عرف فى الطبقات ثالثها ان قوله ليس الاولى احد طرفيه
على تفسير الشارح قسما من الممكن ان اراد به انه بعد اقامة البرهان يظهر انه ليس من الممكن فذلك
لا يقدح فى كلام الشارح اذ غرضه ان يبين بطلان هذا القسم ليتم اثبات الواجب تعالى بدون
هذا القسم اولا لتساوى اقامة الدليل على انتفائه وان اراد انه ليس قسما منه بديهة
حتى لا يصح تقسيمه به فممنوع فان هذا القسم محتمل بادى الراى وصرح ان التقسيم الثلاثى
الى ما يجب وجوده وما يجب عدمه وما لا ضرورة فى احد طرفيه والقسم الاخير يحتمل
رجحان احد طرفيه فان نفى الضرورة لاينافى الرجحان بديهة بل يحتمل عند العقل ان يكون
احدهما راجحا غير منته الى الوجوب فلابد ان يبين بطلان هذا الاحتمال حتى يتم اثبات
الواجب رابعها ما ذكره فى تجريد الحواشى وهو ان محصل ما ذكره ان المفروض

كون احد طرفيه اولى على هذا التفسير واجب وليس بممكن بناء على انتفاء هذا القسم
من الممكن ولا شك ان المعنى الذي فسره المحشي ايضا يبطل هذا الدليل الدال على ان هذا
المفروض لا يكون ممكنا لانه اذا كان احد الطرفين اولى لذاته كان الطرف الآخر
مرجوحا بالنظر الى ذاته فيكون ممتنعا بالنظر الى ذاته ضرورة امتناع ترجيح المرجوح
فيكون الطرف الاولى واجبا بالنظر الى ذاته هف فالمفروض على تفسيره ايضا
لا يكون ممكنا بحسب الواقع فكما لا قدح في تفسيره بذلك لا قدح في تفسير الشارح والتحري
لو لوحظ الجواب في تقرير السؤال لم يتوجه من الاسولة وما عرض عليه اما اولا فلانا
لا نم ان محصل ما ذكره ذلك بل محصله ان هذا القسم اعني المفروض احد طرفيه اولى
على تفسير الشارح ليس من اقسام الممكن بل انما هو واجب او ممتنع بناء على امتناع احد طرفيه
في الواقع لا بناء على انتفاء هذا القسم كما حسبه واما ثانيا فلان الاولى احد طرفيه
في الواقع بتفسير المحشي وهو ممكن بكون احد طرفيه انسب وأليق به لا يبطله الدليل المذكور
اصلا قوله اذا كان احد الطرفين اولى لذاته كان الطرف الآخر مرجوحا بالنظر
الى ذاته مسلم لكن الاولى بهذا التفسير بمعنى المناسب اللايق والمرجوح المقابل له بمعنى غير
اللايق ولا نفرع عليه قوله فيكون ممتنعا لذاته اذ الامر الغير اللايق بشيء لا يجب
ان يكون ممتنع الحصول اذ كثيرا ما يتصف الاشياء بصفات غير لائقة بها ولم يقم دليل
آخر على استحالته فالمفروض اولى احد طرفيه بهذا التفسير لا يلزم ان يكون واجبا
او ممتنعا بخلافه بتفسير الشارح فانه يلزم ان يكون احدهما في الواقع ولهذا حكم المحشي بان
اولى احد طرفيه بتفسير الشارح ليس قسما من الممكن ولم يحكم انه بتفسيره ليس قسما منه بل بنى على انه
قسم منه **اقول** بين انه اذا كان على تفسير الشارح واجبا او ممتنعا فلا محالة يصح نفي
هذا القسم من الممكن فان صدق السالبة قد يكون بانتفاء الذات وقد يكون بانتفاء
صدق العنوان وذلك ظاهر ثم اذا كان الاولى بتفسير المحشي قسما من الممكن غير بطل بالدليل
المذكور ولا بغيره من الادلة كما ذكره فلا يتوقف اثبات الواجب عليه فهو اجنبي عن هذا
البحث فيكون هذا التفسير خطاء في هذا المقام اذ الدليل المذكور لا يدل على انتفائه ولا شيء
من الادلة ولا يتعلق به الغرض فان اقسام الممكن كثيرة قد ذكر بعضها في هذا المقام كلام بلا غرض
مع ان الدليل المذكور ههنا يدل على كونه واجبا او ممتنعا فلا يصح تفسيره بما هو ممكن ع

على ان الاولوية بهذا التفسير لا ينافي الامكان سواء كان مقتضى الذات
او مخصصه بالتقدير الثاني لا وجه له فان عدم المنافاة يستند الى تفسير
معنى الاولوية ولا مدخل لاقتضاء الذات وعدم اقتضائه في ذلك وقد عرفت انه
لا مناسبة لهذا المعنى في هذا المبحث اصلا فيكون تفسيره الحق من تفسير الشارح
بعد تسليم ما ذكره المحشي من كونه على تفسير الشارح واجبا او ممتنعا على انا نقول لا شك
ان الوجود والنسبة بالنظر الى كل ماهية من العدم فان الوجود خير محض على ما يقرر
فما احد طرفيه اولى على تفسيره يشمل جميع الممكنات فليس قسما من الممكن كما يخيله ثم ذكر
في تجريد الحواشي على قوله فكما ان الواجب والممتنع ما يجب له الوجود والعدم في الطرفين
انه قول فانا نقول يجب ان الواجب والممتنع لا يقتضيان الوجوب والامتناع
لكن لا نم ان الممكن ليس مقتضيا للتساوي بالقياس الى ذاته كيف ولا الامكان
لو لم يكن معلولا لذات الممكن كان معلولا للغير فيلزم الامكان الغيري واعترض عليه
اما اولا فلان الممكن لو كان مقتضيا لتساوي طرفيه بالقياس الى ذاته لم يجز رجحان
احدهما بالغير اذ حينئذ يلزم تخلف مقتضى الذات وهو تساوي الطرفين عنها واما ثانيا
فلان ما ذكره في بيان علية الممكن يجري في الواجب بان يقال لو لم يكن الوجوب معلولا
لذات الواجب لكان معلولا للغير فيلزم الوجوب الغيري وفي الممتنع ايضا بان يقال
لو لم يكن الامتناع معلولا لذات الممتنع لكان معلولا للغير فيلزم الامتناع الغيري
فلو صح ما ذكره لكان الواجب علة لوجوبه والممتنع علة لامتناعه وقد مر بطلان ذلك
اقول سقوط الاول ظاهر اذ الامكان يستلزم تساوي الطرفين بالنظر الى نفس
الماهية لا بالنظر الى جميع ما في نفس الامر فالرجحان بالنظر الى العلة لا ينافي التساوي
بالنظر الى ذاته وذلك مما لا يشتبه على احد واما الثاني فخارج عن قانون التوجيه لان
كلامه مشتمل على العلية في الواجب والممتنع ايضا كما يشعر به لفظة يجب فمطمح اثبات
انتفاء العلية فيهما لا النقض الاجمالي لسند المنع لجريانه في صورتي الوجوب والامتناع
وانما خصص التفصيل بصورة الامكان لان وجوب الواجب عندهم عين الذات
فلا يلزم من عدم كونه معلولا للذات كونه معلولا للغير والممتنع لا ذات له حتى يقال انه علة
لشيء فجريان سند المنع في الممكن اظهر وبالجملة هو مطالب باثبات ما ادعاه من نفي العلية

وما ذكره لا يدل عليه **قوله** وما قيل ان الواجب اي قلت في الحواشي لا حاجة
الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره ان يكون
هو وحده مستلزما للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم واعترض عليه
بانه لو كان معناه ذلك لكان حسبه للزم ان يكون كل شيء واجبا بهذا المعنى بنا
على انه مستلزم للوجود وجوده لمساواته وعينيته مع الوجود **واقول** الملازمة
ممنوعة اذ كما ان الممكن ليس مستلزما للوجود بذاته كذلك ليس مستلزما للشيئية بذاته
فكانه احد من المعتزلة لون الممكنات اشياء بذواتها ومن غيرهم ان الشيئية مساوقة
للوجود فاين منهما استلزام ما ذكرته لكون الشيء واجبا بذاته **قوله** فلا واز[?] واجب
قلت في الحواشي يرد عليه مثل ما اوردت على الوجه الذي خرجه لان اقتضاء عدم
الطرف المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان الاقتضاء على سبيل الوجوب
بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اما اذا كان على سبيل الاولوية بان يكون الاقتضاء
اولى بالنظر اليه فلا بد ان يكون عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي
المطلب بعينه وانه يرد على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله
فيجوز ان يزول مقتضى ذات الممكن ان المفروض اقتضاء ذات الممكن اولوية الطرف
على سبيل الاولوية بمعنى ان يكون ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولوية اولى
وكذا اولوية تلك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف
بالنظر الى الذات جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما تكفي في وقوع
تكفي في وقوع الاولوية اذ لم يثبت ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته
ولا استحالة وجواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه على سبيل الاولوية
وانما يستحيل اذا كان على سبيل الوجوب واعترض عليه بان قوله لا استحالة في جواز زوال
مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه على سبيل الاولوية في حيز المنع لان تخلف المعلول
عن العلة على هذا التقدير لازم بيان ذلك ان الذات اذا اقتضى وجوب الاولوية
كان وجوب اولوية احد الطرفين معلولا للاخر واذا اقتضى اولوية احد الطرفين كان
اولوية احدهما معلولا لها ووقوع الطرف الاخر يستلزم ترجح اولوية عدم اولوية
الطرف الاول واجبا ولا راجحا وادى الى عدم تخلف معلول الذات وهو الاولوية

المذكورة عنها لكن المعلول لازم للعلة المقتضية الكافية التي فيها الكلام في هذا
المقام سواء كان المعلول وجوب امر او اولويته او غيرهما فاذا تخلف عنها لزم
وجود الملزوم بدون اللازم بنفسه فيكون وقوع الطرف الاخر محالا فيكون
امكان وقوعه ايضا محالا لان امكان المحال محال **اقول** هذا المنع غير موجه لان ما ذكره
منع كما لا يخفى ومحصله انه يجوز ان يكون الاولوية بالنظر الى الذات لا واجبا
واولويته الاولوية ايضا كذلك وح لا محال لما ذكره اصلا اذ على هذا التقدير لا يتحقق
الوجوب في شيء من المراتب فلا يصدق ان الذات يقتضي وجوب اولوية احد الطرفين
ولا انه يستلزم اولويته هذه الاولوية بل يكون اولوية هذه الاولوية اولى بها وهكذا
الى حيث ينقطع الاعتبار فلا يلزم جواز تخلف المعلول عن العلة بل جواز تخلف الراجح
جوازا مرجوحا وينتفع ذلك بما ذكرته من ان المرجوحية يستلزم الامتناع
وهو يستلزم وجوب الطرف الراجح واما ما ذكره فلا يثبت المقدمة الممنوعة فهو مع
فاسد بحسب مادته ومن العجب ان هذا المبسوط في العبارة التي يطلبها بحث لا يعتريه
ريبة ولا يعتني فيه شبهة ومع ذلك قد اورد عليه ذلك **قوله** اذ لو اقتضى ذات
الممكن عدم سبب الطرف المرجوح قيل لا يلزم من عدم جواز وقوع سبب الطرف
المرجوح بالنظر الى ذات الممكن ان يكون ذات الممكن مقتضيا لعدم السبب المذكور
لجواز ان يكون السبب المذكور ابيا عن اجتماعه معه ولا يلزم ح عدم امكان ما فرض
ممكنا **اقول** اذا حمل الاقتضاء على الاستلزام كما ورد في كثير من عباراتهم
يسقط هذا الايراد فان ما يستلزم ذاته عدم سبب الطرف المرجوح يكون ذلك
الطرف ممتنعا بالنظر اليه سواء كان ذلك الاستلزام بسبب اباء ذلك السبب
عن الاجتماع او بسبب اباء ذات الممكن **قوله** فيجوز ان يزول قيل انما يلزم
زوال مقتضى الذات ان لو كان الذات مقتضيا لرجحان احد الطرفين اما اذا كان
احد الطرفين انسب واليق من غير ان يكون علة لرجحانه كما مرت اليه اشارة انفا
فلا لزوم **اقول** قد عرفت ان هذا لا دخل له في هذا المقام ولا تعلق عرض
بابطاله بل قد اعترف هو بان ذلك واقع **قوله** يلزم ترجيح احد المتساويين
قيل ان اراد وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه ولا يخفى ان امكان وقوعه مع الرجحان

ولو فرض وقوعه مع تارة وعدم وقوعه مع اخرى لا يوجب تساويهما على تقدير
وقوع الطرف الراجح بمجرد الرجحان نعم لو كان وقوعه بمجرد الرجحان ايضا لزم
تساويهما وهو غير لازم لجواز ان يكون عدم وقوعه بسبب لا يتحقق مع تكون لعدم
ذلك السبب مدخل ما في وقوع الطرف لئلا يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول
وذكر في تجريد الحواشي ان كلام الشارح مناد على ان مراده بالمتساويين وقوعه
في وقت ولا وقوعه في الوقت الاخر ولذلك قال وان اعتبر في وقوعه امر
اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد الرجحان ومن البين انه لو كان
وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض بمجرد الرجحان مع انه متحقق في جميع الاوقات
لزم ترجيح احد المتساويين وما توهم من جواز ان يكون عدم وقوعه بسبب عدم سبب
اصلا اذ على هذا التقدير لا يكون وقوعه بمجرد الرجحان وقد فرضناه كذلك فعدم
ما ذكره الشارح من غير رجوع الى الدليل الاول واعترض عليه بانا لا نم انه لو كان وقوع
الطرف المرجوح بسبب لا يكون وقوع الراجح بمجرد الرجحان ولم لا يجوز ان يكون
وقوع الطرف الراجح بمجرد الرجحان ووقوع الطرف المرجوح بسبب فان ثبت
بان لعدم السبب مدخل في وقوع الطرف المرجوح بسبب الراجح فلم يكن وقوعه
بمجرد الرجحان رجع الى الدليل الاول وان لم يثبت بذلك لم يتم الملازمة وليت شعري
بان اي منافاة بين ما ذكره المحشي في فاتحة هذه الحاشية من ان الشارح اراد بالمتساويين
وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه وبين ما استدرك عليه من ان المتساويين هو وقوعه
في وقت وعدم وقوعه في الوقت الاخر اليس اذا كان كذلك كان المتساويان هما
وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه فما وجه هذا الاستدراك **قوله** هذا المنع لا يتوجه
على المقدمات المذكورة في تحرير كلام الشارح اذ حاصل كلامه انه لو كان وقوع الطرف
الراجح في بعض اوقات المرجح دون بعض بمجرد الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين كما مر وان
وان كان بانضمام امر اخر لزم خلاف المفروض فلا يتجه عليه ما ذكره اصلا لان الرجحان
لما كان متحققا في جميع الاوقات والمفروض كفايته في وقوع الطرف الراجح لا يمكن عدم وقوعه
في الوقت الاخر ثم كلامه لا يدل على ان المراد وقوعه في وقت دون وقت ولذلك نبهنا
على ان المراد فان اراد ما ذكرنا فالعبارة قاصرة مع اندفاع منعه وان اراد غيره فا

سوقدم

فالمعنى قاصر وعلى هذا التقدير يظهر فائدة الاستدراك اذ حينئذ يظهر اندفاع منعه ولا يتحقق
صحة الاستدراك على المنافاة بينه وبين ما ذكرته بل يبقى عدم دلالة عليه لا سيما وقد
الى التغيير ما لا يتوجه على مراد الشارح كما ذكر **قوله** ولقائل ان يقول هذا قيل هذا
الكلام ضعيف جدا اذ لا يلزم من تجويز وجود احد طرفي الممكن بعدم تجويز وقوع كل واحد
منهما بكيف ولكل طرف سبب مناسب له لا يجوز وقوعه بغيره ثم ان العموم لم يستدلوا على اثبات
الصانع بان وجود الممكن محتاج الى مرجح ليرد الاعتراض فان ذلك المرجح لم لا يجوز ان يكون
عدميا بل ضموا الى ذلك ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا قال الشيخ في الهيات
الشفاء وبالجملة فانما يصير احد الامرين اي الوجود والعدم واجبا له اي للممكن لا لذاته
بل اما المعنى الوجودي فعلته هي علة وجوده واما المعنى العدمي فعلته هي عدم العلة للمعنى الوجودي
واوردت عليه في تجريد الحواشي ان هذا لا ينفع له في هذا المقام اذ المفروض ان الوجود
راجح بالنظر الى ذات الممكن فلا حاجة الى المؤثر وما ذكره الشيخ هو ان ما يجب الوجود يجب ان يكون
موجودا ومن البين ان ذلك لا يدفع ما ذكره الشارح هل فيه بحث والتباس اما الالتباس
فلان المفروض ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح
عدم سبب الطرف المرجوح وهي الشارح على جواز ذلك كون الطرف الراجح هو الوجود وقد ينضم
اليه عدم سبب العدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر لا ما ذكره واما البحث فلان المحشي
منع استلزام ذلك الجواز لهذا الجواز عن الشيخ من ان مرجح الوجود يجب ان يكون
موجودا فلا يجوز ان يكون سبب العدم مع الاولوية علة له **قوله** انا لا نسلم
لا ينفي فان ما ذكره الشارح هو ان يكون الطرف الراجح بالنسبة الى الذات هو الوجود
وينضم اليه عدم سبب طرف العدم فيتحقق الوجود من دون ان يصير وقوعه واجبا وما ذكره
الشيخ هو ان سبب وجوب الوجود يجب ان يكون موجودا وذلك انما يتم بعد ان يثبت
ان الرجحان ما لم ينته الى حد الوجوب لا يكفي في وجوب الممتنع ونحن في هذا المقام بصدد
اثبات ذلك فلا ينفع ما ذكره الشيخ فيما نحن فيه واما البحث فساقط لان الشارح ادعى استلزام   ذلک
الجواز لهذا الجواز كيف وليس منصبه ههنا الدعوى ولا عبارته مشعرا بها اصلا بل مصرح
بالاستشعار حيث قال فلم لا يجوز فكلامه منع ومقابلته بالمنع غير موجه والسند المذكور
عن الشيخ لا يجدي ههنا كما عرفت فلا منع المحشي موجه ولا السند صالح **قوله** فلا اولى

ان يحاب به نقل عن بعض الفضلاء انه قال هل سمعت عاقلا يقول ان الممتنع لذاته يجب
ان يقع بالنظر الى ذات العدم بالنظر الى الغير وكان هذا القائل لم يسمع ان الامكان بالغير
غير متحقق وان اراد بجواز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن عدم الامتناع بالنظر اليه
على معنى ان لا يكون ذلك الامتناع مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب بالنظر
الى ذات الممكن امكان ملك الاولوية اصلا حتى يلزم امكان زوال الاولوية الناشية
عن الذات زوال ملك الاولوية موقوف على وقوع اولوية الطرف الاخر الحاصل
من العلة فاذا لم يكن اولوية الطرف الاخر لم يلزم امكان زوال ملك الاولوية الموقوف
على وقوع هذه الاولوية الحاصل من العلة بهذا الفعل ولم يعترض عليه خرق العادة المستمر

عدم تناسخ

اقول لان اعدام المعلولات به قيل لا يلزم من استناد اعدام المعلولات
الى اعدام عللها ان يكون سبب العدم عدما لان ارتفاع المانع قد عد من اسباب
الوجود فاذا فرض عدم علة الوجود بوجود المانع كان سبب العدم وجودا **قوله**
علة عدم المعلول ح عدم المانع وهو ليس وجودا وان كان مستلزما له بل علة عدم المعلول
عدم العلة التامة وليس بخصوص عدم هذا الجزء وههنا وجه كما سبق تفصيله **قوله**
لئلا يلزم التسلسل قلت عليه في الحواشي الا لازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج
الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض اخر الى مرجح ثان
وهكذا كلما فرض وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء اخر يزيد مرجح من البين
انه لا يحصل الانعقاد بر باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع
وذلك ظاهر ولو سلم فجوازه ان يكون المرجحات امورا عدمية وليس بسلم فبطلانه ممنوع
لانها غير مترتبة بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية التي لا يتوقف بعض احادها
على بعض فلا اولى ان يترك ذكر التسلسل لتمام المقصود بدونه والحاصل انه لو كفى الاولوية الخارجة
لا يمكن وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدم تناهيها
كافيا وهما محالان فكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم تكف الاولوية لزم الانتهاء
الى الوجوب وح يبقى عليه المنع الذي ذكرناه وهو انه لا يلزم من امكانه امكان وقوعه تارة
وعدمه اخرى الا يرى ان الزمان ممكن ووقوعه تارة وعدمه اخرى محال كما بين في موضعه
واعترض عليه بوجوه منها ان المحوج الى المرجح الثاني ليس وقوعه في بعض اوقات وجود المرجح

الاول دون بعض حتى لو لم يعرض ذلك لم يكن محتاجا اليه ولا وقوعه بالفعل في بعض اوقات
دون البعض حتى لو وقع في جميع اوقاته لم يحتج اليه بل المحوج الى المرجح الثاني هو وقوعه
مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه معه وهكذا حكم سائر المرجحات فلا يستلزم
وقوعه وقوع جميع هذه المرجحات الغير المتناهية فرضا ومنها انه لا يلزم من عدم توقف
بعض هذه المرجحات على بعض اخر عدم ترتبها اذ الترتب ليس منحصرا في التوقف ووجه
الترتب ههنا ان المرجح الثاني مرجح لوقوع الطرف الاول مع المرجح الاول والثالث
مرجح لوقوعه مع المرجح الثاني وهكذا **اقول** هكذا رأينا كلام المعترض وعدوهما وكم
الا وجهين مع وجود سطائر مما كثر ثم لا يخفى سقوط الوجهين اما الاول فقط اذ المرجح
لوجوده على تقدير تحققه في جميع اوقات المرجح موجود فاستكانه لا يحوج الى مرجح اخر
بل يكفي المرجح المفروض وليس الكلام الا في انه لم لا يجوز ان يحقق الممكن بمرجح لا ينتهي الى حد الوجوب
مع بقاء امكانه فما ذكره المعترض مصادرة على المطلوب مع انه لو فرض وقوعه
في بعض اوقات المرجح وعدمه في بعض اخر كما اعتبر في اصل الدليل ولعل هذا لا يحتاج الى البين
واما الثاني فلان كل مرجح يرجح وقوع الطرف الراجح مع جميع المرجحات من غير اختصاص
احد منها بالاول والاخر بالثاني كيف وعلى هذا الفرض جميع المرجحات مجتمعة في وقت واحد
فكل منها مرجح لوقوعه مع كل من المرجحات المفروضة في ذلك الوقت من غير ترتيب بينها
قوله ولمعه وجوب اخر هل فان قلت قد سبق انه لا يتصور تعدد امكان الوجود
بالقياس الى ذات واحدة ومنها جواز تعدد الوجوب اللاحق فما الفرق بينهما قلت كما انه
لا يجوز تعدد امكان الوجود بالقياس الى شيء واحد لا يجوز تعدد وجوب الوجود بالقياس
اليه وتجويز الوجوبين للممكن بناء على انهما بالقياس الى شيء واحد بالحقيقة اذ الواجب
بالوجود السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول وبالوجوب اللاحق بشرط اتصافه به
على قياس ما ذكر في المشروطة بشرط الوصف ولهذا اذا اخذ موضوع الفعلية مطلقا
غير مقيد بالشرط المذكور ارتفع الوجوب اللاحق وكان قول المص رحمه الله وجوب الفعلية
بعبارة جواز العدم اشارة الى هذا المعنى قلت عليه في تجديد الحواشي قوله وتجويز الوجوبين
للممكن به غير مسلم لجواز ان يكون الموضوع في الوجوب بشرط المحمول هو الممكن ويكون القيد شرطا
للوجوب كما هو الظاهر كيف ولو كان الامر على ما ذكره لم يكن معروض الوجوب والامكان

واحدا وهو خلاف ما صرح به المص بقوله ويلحقه وجوب آخر واعترض عليه بانه ان اراد بكون
القيد شرط الوجوب الممكن ان الوجوب يعرض للممكن المقيد يرجع ذلك الى ما ذكره المحشي
من ان الواجب بالوجوب اللاحق هو الممكن بشرط اتصافه بالمحمول وان اراد به انه يعرض
لذات الممكن وحده في زمان من الازمنة مثلا ذات الانسان وحده لا يجب له الكتابة اصلا
في زمان الكتابة ولا في زمان عدمها وما لم يتقيد ذات الانسان بقيد لا يجب له الكتابة فلو كان
معنى الوجوب اللاحق هذا لم يكن لازما للفعلية هذا خلف وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه
ليتبين حاله ثم معروض الامكان والوجوب بشرط المحمول واحد بالذات لا بحسب القيود
والحيثيات وهذا القدر يكفي في الحكم بان الممكن يلحقه وجوب كما ان وحدة ذات الاب
والابن يكفي في الحكم بان الابن يلحقه ابوه ولا ينافي ذلك كون عروض الابوة لها من حيثية اخرى
اقول لا نسلم على احد المراد من هذه العبارة فانها مصرحة بان المقيد ماخوذ في الوجوب
لا في الموضوع فيكون الممكن محكوما عليه بالوجوب المشروط بالوجود كما في المشروطة بشرط الوصف
فان معنى قولك كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا ان كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة
المشروطة بان ثبت بالكتابة فجهة القضية فيها معدوم بشرط الوصف كما ان الجهة في المشروطة
بالمعنى الآخر هي الضرورة في زمان الوصف فالموضوع ذات الممكن من غير قيد والقيد انما هو
في الوجوب الذي هو جهة القضية وذلك ظاهر وما عدا ذلك في الحكم بان الممكن يلحقه وجوب آخر
من الوجوه بالذات مع تغاير الاعتبار غير مسموع اذ لو كفى ذلك لصح ان يقال ويلحق الواجب
بالغير امتناع بالغير فلا يخفى بشاعته **قوله** يكون قوله وليس وجوب الفعليات يقارنه جواز
العدم وقوله ليس بلازم بما فسره المص اما اذا فسر الاول بما اشرنا اليه في الحاشية
والثاني بان جواز العدم ليس لازما لكل فعلية فلا تكرار اصلا وتحصيل ذلك ان وجوب الفعليات
يكون باتصاف الموضوع بالمحمول فاذا نسب المحمول الى الموضوع مجردا عن الشرط المذكور
ارتفع الوجوب اللهم الا اذا كانت الفعلية في مادة الضرورة الدائمة فانه لا يرتفع الوجوب
لا لان الفعلية تقتضي ذلك لخصوصية المادة فقارن وجوب الفعليات جواز عدم الوجوب
بالقياس الى الذات مجردا عن هذا الشرط المذكور ح ولا اشعار لكلامه بان المراد بالوجوب
وجوب الوجود لا ما هو اعم ولا حاجة الى تخصيص البحث بالممكنات لتندفع النقض بقولنا الواجب لذاته
موجود فان مقارنة جواز عدم الوجوب للفعليات لا يستلزم عدم الوجوب في كل مادة

معنى قوله ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم هو ان وجوب كل فعلية تقارنه ذلك
لان الجمع المعرف باللام مستغرق لكل فرد قلت لا خلاف في ان الجمع المعرف باللام لا يجب
حمله على الاستغراق انما الخلاف في انه اذا حمل عليه هل المراد كل فرد او كل جمع من الافراد
قال صاحب المطول نعم فرق بين المفرد والجمع في المعرف بلام الجنس بوجه آخر وهو ان المفرد
صالح لان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه الى الواحد منه ثم ذكر الجواز يشعر بان
مقارنة عدم الوجوب لا يعم وجوب كل فعلية والا لترك لفظ الجواز وقيل مقارنة العدم لانه احصر
وافيد وقوله ليس بلازم اي جواز العدم وقيل مقارنة العدم ليس لازما للفعليات تصريح
في عدم عمومه قلت عليه في تجريد الحواشي قوله واذا اخذ الموضوع مطلقا ارتفع الوجوب
ممنوع والسند ما مر وما يتوهم من ان قول المص ووجوب مقارنة العدم لا يدل على ان موضوع
الوجوب اللاحق هو المقيد بل موضوعه كما مر هو ذات الممكن والشرط قيد الوجوب ولما كان
وجوبا بالشرط لم ينافي جواز العدم حال انتفاء الشرط واعترض عليه بانه لا خفاء في ان نسبة
الكتابة الى الانسان بشرط الكتابة للضرورة والى الانسان المطلق وان كان وقت الكتابة
هي الامكان كما ان نسبة تحرك الاصابع الى ذات الكاتب بشرط الكتابة ضرورية والى ذاته وقت
الكتابة امكان ولذلك يصدق كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا بشرط الوصف ولا يصدق
ما دام الوصف كما حقق في موضعه فلو اخذ موضوع الفعلية مطلقا ولم يقيد بالمحمول لارتفع الوجوب
في كثير من الفعليات **قوله** لا خفاء في ان نسبة الكتابة الى الانسان هي الضرورة بشرط الوصف
كما ان لا انخساف القمر مكيفة بالضرورة في وقت التربيع المعين فالشرط والوقت قيدان للنسبة
لا للموضوع كما حسبه وقد سبق ذلك مرارا ولذلك يسميان بالضرورة الوصفية والضرورة الوقتية
فلا تغفل ثم قلت في تجريد الحواشي على قوله والا لترك ذكر الجواز انه كيف يترك الجواز ويقال وجوب
الفعليات مقارنه العدم اي عدم الوجوب كما فسره المحشي ومن البين ان الوجوب لا يقارن عدم الوجوب
ضرورة ان الشيء لا يقارن عدم نفسه واعترض عليه الوجوب المذكور بالقياس الى الذات
بشرط التقيد بالمحمول وعدم الوجوب بالقياس الى الذات بدون الشرط ولا تنافي بينهما
اذ المنسوب اليه بالحقيقة مختلف كما لا يخفى فلا يلزم امتناع اقترانهما وانما يكون ان يمتنع الاقتران لو كانا
بالقياس الى شيء واحد **اقول** لا يخفى ان العبارة لا يدل على ما ذكره اصلا بل الوجوب لا عدم
الوجوب بمعنى العدم فلو ترك ذكر الجواز لكان المعنى ان الوجوب يقارن عدم نفس ذلك الوجوب

او عدم المهية وكلاهما باطل اذ لا انسياق الذهن من هذه العبارة الى العدم الوجوب بالقياس
الى شيء اخر كما اعتبره ثم قد عرفت ان المسلوب به مختلف كيف ولو كان الامر كما ذكره لكن
انفكاك الوصفية الوقتية ممكن للضروريات الذاتية لان الانسان اذا اخذ مع وصف الكتابة كان
تحرك الاصابع ضروريا بالذات للموضوع لان الكاتب او المقيد بها جزء العنوان ولا شك
ان وصف تحرك الاصابع ضروري بالنظر الى الانسان الكاتب نظرا الى ذاته المعتبر مع القيد
كما ان وصف الضحك بالقوة ضروري بالنظر الى ذات الحيوان الناطق وليس ذلك من الضرورة
الوصفية في شيء وقس عليه حال الضرورة الوقتية **قوله** لان المهية البسيطة قلت في الحواشي
ما بسيطة المهية هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي دون
المادة فلا يتم الاستدلال على ان ليس هذا القيد للحصر اذ ربما يكون الحوادث عند المص
كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد وربما يكون لحوق الاستعداد عنده مخصوصا ببعض
الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر على مذهب الحكماء ثم اذ النفس هي المعنى المراد بهنا
وليس بمركب ولو قيل لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد في البسايط كالنفوس وبسائط الصور
والاعراض اولى والمعترض ذكر بهنا ان حصر المبادي في المركب غير مسلم اذ الحادث البسيط
او صورة له مادة قطعا فيكون ماديا وليس مركبا وهو بعض ما ذكرته كما لا يخفى **قوله** وقد يخص
بالعدم وسمي زمانيا قيل هذا مشعر بان الفرق بين تعريف الذاتيين والزمانيين انما يكون
بتخصيص الغير وتعميمه وليس منحصرا فيه بل ينبغي ان يحمل السبق في الصورة الاولى على السبق الذاتي
وفي الثانية على السبق الزماني كما يظهر بادنى تأمل وح لا يتم قوله فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم فان ثبوت الذاتيات لكونها غير معلل بعلة كما بين في موضعه
لا يكون مسبوقا بالغير فيستنبط ذاتيا وقد يكون مسبوقا بالعدم قلت عليه في تجريد الحواشي ان ما ذكره
في السند مناف لما قرر من ان الوجود متقدم على جعل الذات والذاتيات اذ ح مسبوقا
بالوجود المتاخر عن الفاعل فيكون مسبوقا بالغير وايضا يرد عليه الاشكال الذي اورده
على كلامي في الحواشي في بحث التشكيك وهو ان ثبوت بعض الذاتيات كالعالي للسافل معلل
المتوسط كثبوت الجسم للانسان بتوسط الحيوان فيكون مسبوقا بالغير ايضا واعترض عليه بان
المنافاة بينهما غير مسلم اذ غاية ما لزم من تقدم الوجود على جعل الذاتيات ان يكون علة لجعلها
ولا يلزم من ذلك ان يكون علة لثبوتها الذي الذاتي فان الانسان مثلا في حد ذاته انسان

لا بواسطة امر من الامور حتى لو انتفى هذا الامر لم يكن الانسان انسانا ويكفي في السند
كون بعض الذاتيات غير معلل بعلة ولا يقدح في ذلك كون بعض اخر منها معللا ويكون
ثبوت العالي للسافل بواسطة **اقول** ان اراد بجعل المهية ثبوتها لما هي ذاتية له بعد ع
حاله وان اراد ثبوتها في نفسها كان القول بان وجود المهية متقدم على جعله الذاتيات
ولا بان وجودها متقدم على وجود ذاتياتها كجنسها وفصلها فيكون وجود الانسان
متقدما على وجود الحيوان ووجود الناطق ووجود الانسان متاخر عن علته وقد تقرر
عنده ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له معا فيكون ثبوت كل من الحيوان والناطق
مسبوقا بوجوده ووجود الانسان معا فيكون مسبوقا بغيره وان اراد بجعله الذاتيات
معنى اخر غير ثبوتها في نفسها وغير ثبوتها لما هي ذاتية له فلا بد من بيانه فانه محال لا في المهية
بنفس ذاتها من علة من حيث نفسه ثم قوله الانسان مثلا في حد ذاته انسان ان اراد انه دائم
موجود انسان فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مسبوقا بغيره بل هو مسبوق بالعلة
الموجدة وان اراد انه في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده انسان فهو غير مسلم
فان الانسان على تقدير عدمه ليس انسانا ولا شيئا من الاشياء فان الضرورة الازلية
التي هي الضرورة المطلقة الغير المقيدة بقيد اصلا منحصرة في الواجب وصفاته وما سوى ذلك
فهو الضرورة بشرط الوجود والمنطقيون يسمون بعضه الموجهة بالضرورة الازلية ضرورية ازلية
والباقي ضرورية مطلقة بحسب الاصطلاح وان كانت في الحقيقة مقيدة بالوجود نظرا
الى انها غير مقيدة بوقت اخر ولا بوصف اخر سوى الوجود وهو يشبه احدهما بالاخر
على بعض الناظرين فصار منشأ لامثال هذه الشبهات ومن العجائب انه قد وقع في كلام هذا
القائل ان العقل يحكم بانه وجد فصار انسانا مثلا وقد اوردت عليه مما سبق ان هذا الحكم
بالحكم العقلي بعد فساده فاجاب بما عرفت حاله سابقا ثم هنا انكر تقدم الوجود على كون
الانسان انسانا مع قرب العهد بوضع هذا الكلام ثم ذكر في تجريد الحواشي ان حاصل
السؤال المقدر بلا فقال ان القدم والحدوث يحصلان في الاصطلاح بوجود الشيء في نفسه
وح لا يكون وجود السواد في الجسم متصفا بالحدوث بحسب الاصطلاح فلا يلزم خلاف ما قوله
والحدوث الزماني اخص من الحدوث الذاتي لان الحدوث بحسب هذا الاصطلاح لا يشمل
وجود السواد في الجسم فقوله وجود الشيء لغيره هو يوصف بالحدوث الزماني قطعا ان اراد انه

يوصف بحسب المعنى اللغوي فلا نسلم وان اراد انه يوصف به بحسب المعنى الاصطلاحي
فهو مصادرة على المطلوب واعترض عليه بانه ليس حاصل السؤال ذلك كيف ولم يثبت
اصطلاح فيه اصلا بل حاصله دعوى اختصاصه في متعارف الناس بذلك والجواب نفي هذا
الاختصاص **اقول** نفي اصل الاصطلاح فيه شهادة نفي تشهد بكذبه تصريحهم فانهم
خصوهما بالامور الموجودة ولم يطلقوهما على الحال على تقدير تحققها ولا على الامور التي في العدم
عند من جعلها شيئا اصل الاصطلاح فيه ثم الظاهر من عباراتهم تخصيصها بالوجود في نفسه او هو
المتبادر عند اطلاق الموجود كما لا يخفى وبعد ذلك كما استشهد به من ان حاصل السؤال الى اخر ما
مستشهدة على ان حاصل السؤال ليس ما ذكره اذ نقول ليس حاصل السؤال ما ذكره كيف
ولم يثبت الاختصاص في متعارف الناس بل حاصل السؤال ما ذكرنا كما ذكره معارض بمثله
ولا عكس فان الاب يعتبر الى ابنه على ما ذكر في الحواشي انه اذا اخذ الاب من حيث الاضافة
الى ابنه مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي فلعكس القديم الزماني من حيث عدم
فيكون مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فتحصل النسبة المذكورة بين القديمين
اتفاقا ويصير النسبة العموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة
في الصدق فان كل حادث اضافي حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي
بالنسبة الى القديم الزماني **اقول** هكذا نقله المعترض ولم يورد الاعتراض عليه على خلاف
عادته **قوله** فالاب من حيث انه اب لانه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا قيل ان اراد
انه من هذه الحيثية ليس حادثا اضافيا بالقياس الى ابنه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون
من افراد الحادث الاضافي لاحتمال ان يكون حادثا اضافيا بالقياس الى شيء اخر كابيه وهذا
يكفي في كونه حادثا اضافيا فلم يتحقق الحادث الزماني بدون الحادث الاضافي وان اراد انه
ماخوذا مع هذه الحيثية ليس حادثا اضافيا اصلا فممنوع والسند ظاهر **اقول** هذا من الاسقاط
ما ذكرته ولكن الترديد الذي ذكره لا يخفى بعده اذ الظاهر ان مقصوده انه ليس من هذه الحيثية
حادثا اضافيا بالمعنى المسلب بعدم الحيثية على نحو ما سمعت في الجنس المتقيد من حيث هي لا واحد
ولا كثير فان الاب اذا اخذ مضافا الى ابنه وقصر العقل النظر اليه مع هذه الاضافة حكم عليه
بسلب الحدوث الاضافي بتقديم الحيثية ولم يتوجه عليه ما ذكره سابقا ولا يتجه عليه ما ذكره فتامل
قوله هي العلة الفاعلة وحدها وقال بعض الفضلاء انه فيه بحث وهو انهم صرحوا بان كل ممكن

محفوف بوجوبين سابق ولاحق السابق الوجوب السابق الذاتي الذي هو السبق المحتاج اليه
على المحتاج فهذا التصريح منهم بان الوجوب من جملة اجزاء العلة التامة فكل علة تامة يكون مركبة
من الفاعل والوجوب فالحكم منهم بان العلة التامة تجوز ان تكون هي العلة الفاعلة وحدها مناقض
لهذا التصريح والاعتراف واعترض عليه بان فيه تحاسبوا فانه مهد مقدمة هي ان الممكن قبل اثر
علته لا شيء محض لا يعرض له اصلا فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا الفا مثلا واذا اثر العلة التامة
فيه صار عين الواجب والموجود والالف لا بان يصدر عنها امور يلحقه بل بان يصدر عنها
امر واحد يفصله العقل الى هذه الثلاثة وغيرها ويحكم بتقدم بعضها على بعض فيقول ما لم يجب
لم يصر موجودا وما لم يصر موجودا لم يكن الفا الى غير ذلك فهذا الامر المفصل الى هذه الامور
اثر علة الممكن وليس هو ولا شيء من تفاصيلها علة له وان جاز ان يكون بعض هذه التفاصيل
علة لبعض اخر منها اذا مهدنا هذا فاعلم ان الوجوب بمعنى الواجب متقدم على وجود الممكن لكن ليس علة
للممكن بل هو مرتبة من مراتب المعلول لما عرفت في المقدمة وان الوجوب بالمعنى المتبادر منه
امر اعتباري كالوجود والامكان لا يعرض للممكن وان صار واجبا بالغير لا قبل الوجود
ولا بعده فاذن لا يكون الوجوب علة للممكن ويجوز ان يكون علته في بعض الصور هي الفاعل
وحده ثم ما حاصل جوابه هو ان وجود الممكن محفوف بوجوبين فان الممكن بحيث فيصير موجودا
واذا اخذ بشرط الموجودية يصير واجب الوجود وغاية ما لزم من ذلك ان يكون وجوبه سابقا
على موجوديته وعلة له وهما مرتبتان من مراتب المعلول لانه سابق على الممكن الذي هو المعلول
وعلة له فان معلول العلة الممكن ومرتبة من مراتبه متقدما على مرتبة اخرى منها كما عرفت **اقول**
هذا الكلام موحول عن محصول من وجوه الاول ان هذا الامر المفصل الى الامور الثلاثة ان كان ذات
الممكن كان ذلك قولا بان الاثر الصادر عن العلة هو الذات كما هو عند الاشراقيين
وذلك لعاقل لا يقول به ثم ذات الممكن كيف يفصل الى هذه الامور مع انها عوارض لها وان كان
هو مجمل الذات والواجب الموجود بما سرها حتى يكون تلك الامور الثلاثة تفاصيل لذلك المجمل
فلا يكون الصادر عن العلة الاولى امرا واحدا فيكون الواحد من جميع الجهات مصدر الكثرة
ولذلك ذهب المشاؤون الى ان المعلول الاول هو الوجود دون الماهية بل تحاشوا عن القول
بان صفات العقل الاول كلها صادر عن المبدأ حتى يكون الصادر منه واحدا فان صح ما ذكره
كان لعاقل ان يقول لم لا يجوز ان يصدر عن العلة الاولى امر مجمل يفصل الى هذه الكثرات

بحيث يكون الكثرة في التفاصيل لا في الصادر عنه وان كان نشأ اخر من صفات الممكن
لم يصح تفصيله الى هذه الامور مع انه نقل الكلام وسواء لما جاز صدوره امر مجمل يفصل
الى الكثير من المبدا الاول فلم لا يجوز مثل ذلك في ساير الكثرات الخ ان قوله الوجوب
بمعنى الواجب متقدم على وجود الممكن ان اراد ان الوجوب بذلك المعنى متقدم على الوجود
بالمعنى المصدري فقد تقرر عنده ان هذا المعنى ليس عارضا للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا
بل هو امر يخترعه العقل فكيف تتصف بتأخره عن الواجب وان اراد انه متقدم على الموجود
بمعنى الموجود كما يشعر به قوله وغاية ما لزم من ذلك ان يكون واجبيته سابقا على موجوديته
وحاصله كان محصل كلامه انه صار واجبا ثم موجودا ثم اثرا فيلزم تأخر ذات الممكن
عن المرتبتين فيكون المرتبتان سابقتان على ذاته وكيف يكون اوصاف الذات
متقدما على الذات خصوصا الصفات التي هي من المعقولات الثانية التي لا يعقل الا عارضا
لغيرها كما تقرر عندهم وكيف يصح ان يقال صار واجبا صار موجودا صار انسانا فان الذي
صار واجبا وموجودا اما ان يكون انسانا او غيره وكلاهما حال عن التحصيل كما سبق
ثم اذا صار المراتب متقدمة على الذات والممكن هو الذات يكون تلك الامور سابقة على الممكن
واذا عرف بان المعلول هو الممكن فيكون جزء من علة الممكن الثالث الممكن الذي هو المعلول الكل ان
هو الذات من حيث هي موجود فهو خلاف ما تقرر عنده وتكرر منه وان كان هو الذات
من جميع تلك الحيثيات كان الصادر الاول اكثر الرابع انه لو صح ذلك فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو العقل من جميع حيثياته حتى يكون علة وساير صفاته من مراتبه اولا فرق
بين المراتب المتقدمة والمراتب المتاخرة في ذلك وقد سبق انهم يتحاشون عن ذلك بل يقولون
ان الصادر الاول هو وجود العقل لا غير ثم لنا هنا بحث وهو ان الوجوب جهة العلية كما حقق
فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن صار موجودا بالذات ثم صار موجودا
وهو كلام خال عن التحصيل فان القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق الضرورية
عليها وايضا الوجوب تأكد في الفعلية فكيف يتقدم عليها لا يقال لما كانت الضرورية اخص
من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق العام لانا نقول بعد الاغماض
عما في كبرى الدليل الوجوب الذي يكون متاخرا وهو الوجوب بشرط المحمول ايضا من المطلقة فيلزم
على هذا التقدير ان يكون سابقا عليه بل الوجوب بهذا المعنى هو اثر الفاعل بالحقيقة فان العلة

يوجب كون المعلول موجودا بالضرورة فالوجود الواجب هو المعلول بالحقيقة بناء على ان
اثر العلة هو الوجود دون الذات كما هو المشهور فان قلت العقل يحكم بان الممكن ما لم يجب صدوره
عن العلة لم يوجد وكما يحكم بهذه الملازمة يحكم بتقدم وجوب صدوره عنها على وجوده
وهذا المعنى هو المراد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى راجع الى كون العلة تامة
في اقتضاء المعلول وكون العلة تامة ليس جزءا من العلة التامة والا لم ينحصر اجزاء العلة التامة
ضرورة انه اذا فرض ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كون هذا المجموع علة تامة جزءا آخر
من العلة التامة فيحصل مجموع ثان وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اذا كان الوجوب اثر الفاعل
كما ذكرت ومعلوم ان الوجود ايضا اثره فيلزم كون الواحد مصدرا للكثرة وكذا الكلام
في ساير الصفات الاعتبارية التي يلزم الوجود كالتعين وكونه مصدرا للمعلول الى غير ذلك
فان جميعها اثر الفاعل فيلزم التكثر في المعلول الاول وهذا ينافي ما نقل انفا من تحاشيهم
عن القول بالكثرة فيه قلت الفاعل علة للوجود الواجب كما اشرنا اليه وهو امر واحد
لا تكثر فيه انما التكثر في العبارة كما ان واجب الوجود لذاته امر واحد بسيط والتركيب
في العبارة واما التعين فان اريد به مفهوم اللفظ وهو اعتباري عن غيره فهو معلول للذات
وان اريد به مبدأ هذا المعنى فهو الوجود الخاص بالمعلول كما سنحققه فالتعين بحسب المعنيين
اما متأخر عن الوجود او هو عينه واما كونه مصدرا للمعلول ونظائره فكونه معلولا لعلية فهي
معلولة لذاته الموجودة مع اشتراك غيره اعني العلة والمعلول على انه يمكن ان يقال ان البرهان
انما دل على ان الواحد لا يصدر عنه الكثرة المتباينة في الوجود الخارجي كشخصين موجودين
في الخارج واما الكثرة الاعتبارية فلا يخلص عن صدورها عن الواحد الا ترى ان العقل الاول
الصادر عن الواحد من جميع الجهات جوهر وعقل اول فيصدق انه قد صدر عن الواحد شيئان
بحسب الاعتبار احدهما الجوهر والثاني العقل الاول اعني نوعه ومع لا حاجة الى التحاشي الذي نقل
انفا لانا نقول لا يندفع الايراد الاول عن المحشي لان مدار كلامه على الاجمال والتفصيل
وذلك لا يدفع الاشكال كما سبق ومدار ما ذكرنا على عدم تناول البرهان مثل هذه الكثرة
وكم منهما فقد لاح من هذا التفصيل ان الوجود والوجوب سواء اخذا بالمعنى المتبادر او بمعنى الموجود
والواجب معلول للفاعل لا جزء منه ولا شريك له على هذه الطريقة المشهورة وهو ان اثر الفاعل
هو الوجود واما على ما هو التحقيق كما فصلناه في بعض رسائلنا فالاثر الصادر عن الفاعل هو الذات

والوجود والوجوب وامثالهما امور منتزعة منها لازمة لها ولا يتوهم انه يلزم تقدم
الذات عليها بالوجود فان التقدم هو الامر المصحح ولا معنى لان يقال وجد
الانسان فوجد ولا لقولك الانسان صار انسانا فوجد بل هو في مرتبة الوجود انسان
وفي مرتبة الانسان موجود من غير تقدم وتأخر اما تقدم الوجود فلما مر مرارا واما تقدم الذات
فلانه ليس للذات مرتبة سابقة على الوجود اي على صحة انتزاعه فالانسان مثلا من حيث هو
موجود فهو انسان بل الموجود نفس ماهية الذات اولا فرق بين قولك السواد بالفعل والسواد
موجود **قوله** فلا يتصور تقدمهما على معلولهما اصلا غير مسلم قوله لان مجموع الاجزاء المادية
والصورية عين الماهية قلنا ان اراد ان مجموعهما مأخوذين معا عين الماهية فمسلم لكن مجموعهما
مأخوذا بهذا الوجه ليس من اجزاء العلة التامة فلا بأس بعدم تقدمه وان اراد ان مجموعهما مأخوذا
فرادى فرادى عين الماهية فممنوع اذ من الظاهر انهما مأخوذا بهذا الوجه ليسا عين الماهية بل جزآن
من اجزاء العلة التامة ومتقدمان على الماهية والفرق بين الاعتبارين يظهر في مثل قولك
كل القوم لا تسعه هذه الدار معا وتسعهم لا معا بل فرادى فرادى فان التسعة وان كانت متعلقة
بكل القوم في الصورتين لا يصدق اذا اخذ القوم معا وتصدق اذا اخذ واحدا والا معا فالفرق
بين المجموع المأخوذ معا والمجموع المأخوذ لا معا ولما كان مجموع المادة والصورة علة للماهية لا معا
كان مجموعهما متقدما كذلك فالعلة التامة مطلقا متقدم على المعلول بالوجه الذي هو علة بذلك الوجه
اقول قد تمام هذا الايراد حول ما ذكرته في رسالة اثبات الواجب عند ما في التفصي عن هذا
الاشكال المشهور لكن يرد على خصوصية تقريره ما لا يرد على تقريري فان حاصل ما ذكره ان الحكم
على المجموع قد يكون بما يصدق على كل واحد واحد منه ولا يصدق على المجموع وقد يكون بما يصدق
على المجموع وانت خبير بان المحكوم عليه في الصورة الاولى هو الكل الافرادي وفي الصورة الثانية هو الكل المجموعي
ولفظ الكل مشترك بين المعنيين فليس المحكوم عليه في الصورتين امرا واحدا بحسب المعنى كما يشعر
كلامه ثم ما ذكره من ان مجموع المادة والصورة مأخوذين معا ليس من اجزاء العلة التامة منظور فيه
لان المأخوذ بهذا الوجه اما ان يكون عين العلة التامة او جزءا منها او خارجا عنها لا سبيل الى الاول
والثالث فتعين الثاني اما بطلان الاول فظاهر واما بطلان الثالث فلان خروج الكل عن الشيء
بدون خروج جزء من اجزائه عنه محال بديهة اذ دخول كل جزء من المجموع في الشيء يستلزم
اما كون المجموع عين الشيء او جزءه لانه لو لم يكن لهذا الشيء جزء آخر سوى اجزاء المجموع كان المجموع

جميع اجزاء ذلك الشيء فيكون عينه وان كان له جزء آخر يكون المجموع جزء ذلك الشيء
لدخول ذلك الجزء الآخر في قوام ذلك الشيء فلا بد من التفصي عن ذلك ليتم الكلام ولو لم يتم
هو على ذلك فهذا ان يحمل على ما ذكره فالوجه في دفع الاشكال ما ذكرنا من ان مجموع المادة
والصورة له اعتباران احدهما اعتباره من حيث الكثرة وهما بهذا الاعتبار جزءان من العلة التامة
ومتقدمان عليها والثاني ان يعتبر من حيث الوحدة وهما بهذا الاعتبار عين المعلول وليس جزءا
من العلة بهذا الاعتبار وح نجد انهما بهذا الاعتبار خارج عن العلة التامة ويمنع استحالة خروج
الكل بدون خروج جزء من اجزائه قوله لو لم يكن لهذا الشيء جزء آخر الخ قلنا ان اريد ان له جزءا
آخر قوله يكون المجموع جزء ذلك الشيء لدخول الجزء الآخر قلنا ان اردت انه يكون المجموع بهذا
الاعتبار جزءا من الشيء فممنوع وان اردت انه باعتبار التعدد جزء فمسلم وهو بهذا الاعتبار
ليس عين المعلول فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والحاصل ان دخول كل جزء من المجموع في الشيء
على تقدير ان يكون لذلك الشيء جزء آخر انما يستلزم كون ذلك المجموع جزءا من الشيء باعتبار ما
ولا يستلزم كونه جزءا منه بجميع الاعتبارات حتى يلزم ان يكون جزءا منه باعتبار وخارجا عنه باعتبار آخر
وخروج الكل بدون خروج جزء من اجزائه انما يستحيل اذا كان الكل خارجا بجميع الاعتبارات
اما لو كان خارجا ببعض الاعتبارات دون بعض كما في ما نحن فيه فاستحالته ممنوع ولا استحالة في ان يكون
الشيء متقدما على الشيء باعتبار غير متقدم عليه باعتبار آخر بل لا استحالة في ان يكون متقدما عليه باعتبار
ومتأخرا عنه باعتبار آخر كالطبيعة الجنسية فانها متقدمة على النوع باعتبار كونها مادة اي جزءا
بشرط لا وهي بشرط شيء عين النوع فيكون بهذا الاعتبار متأخرا عن نفسه باعتبار الاول ثم
يبقى على هذا الوجه انه انما تم في المركب الذي له جزء صوري كالجسم او يعتبر فيه الوحدة كالعشرة اذا جعل
باعتبار الوحدة فيه او شيء آخر بمنزلة الجزء الصوري اما في الكثرة الصرفة التي ليس فيها جزء صوري
وجزء مادي ولا يعتبر فيها الوحدة كما في الاعتبار الاول اذا جعل تلك الكثرة معلولا واعتبر
علتها التامة التي هي مشتملة على تلك الاجزاء والفاعل والغاية وغيرهما فلا يمشي ذلك كالآحاد او الكثرة
بهذا الاعتبار جزء المعلول على ما ذكر في الحل وهو عين المعلول ايضا ولا محيص عنه الا بان يقال
المجموع بهذا المعنى آحاد متفرقة لكل منها علة تامة فعلة المجموع بهذا المعنى هو حاصل جميع كل واحد
واحد فان لم يكن شيء من تلك الآحاد علة لغيره من تلك الآحاد يكون مجموع علل الآحاد
خارجا عنها وعلة تامة لها وان كان بعض منها معلولا للبعض يكون ما عدا ذلك المعلول مع علل باقي

الآحاد

علة تامة لها ومن ذلك يتضح قدح في البرهان المشهور على اثبات الواجب وهو ان الكل
الذي مبناه على ان علة جميع الممكنات على تقدير ان ليس لا يجوز ان يكون نفسه ولا جزءه
فيكون خارجا عنه وهو الواجب يحتاج الى جواب على ان الآحاد باي اعتبار اخذ
فهو كثير والكثير متألف من الآحاد فكل واحد منها علة ناقصة فلا يخرج المعلول الاخير عن اجزاء
العلة التامة قائل قال بعض الفضلاء لا يقال كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة اذ عرفوا
العلة الناقصة بعض ما يتوقف عليه الشيء ولا شك ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة
فيلزم ان يتقدم مجموع المادة والصورة الذي هو المعلول على نفسه لان مجموع المادة والصورة
جزء من العلة التامة وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة وكل علة ناقصة متقدمة بالطبع على المعلول
كما ذكره العلامة الجرجاني قدس سره لانا نقول لا نسلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة
من العلة التامة لان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء وكل جزء من اجزائه اشياء يتوقف
عليها الشيء ولا شك ان المادة والصورة ليس من تلك الاشياء اذ لا يصدق عليه مفهوم
ما يتوقف عليه الشيء واعترض عليه بان فيهما بحثا اما في السؤال فلانا لا نم انه اذا كان كل جزء من العلة
التامة علة ناقصة يلزم تقدم المعلول على نفسه وقوله لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة
قلنا ان اراد ان مجموعهما مأخوذا معا جزء منه فممنوع لما سبق من ان مجموعهما مأخوذا بهذا الوجه
نفس المعلول وان اراد ان مجموعهما مأخوذا على الانفراد جزء من العلة التامة فمسلم لكن لا نم ان مجموعهما
مأخوذا بهذا الوجه عين المعلول فانه بهذا الوجه جزء من العلة التامة وعلة ناقصة للمعلول واما في الجواب
فلانه اذا كان للعلة اربعة اجزاء مثلا كان لا محالة اثنان منها جزءا من الاربعة فيكونان جزءا واحدا
لان الجزء اعم من ان يكون واحدا او اكثر فمنع جزئية المادة والصورة غير موجه نعم لو منع
انهما جزء واحد فيتوجه اذا كان الدعوى ذلك **اقول** اما قدحه في السؤال فقد تم الكلام
فيما عليه وما له واما قدحه في الجواب فيندفع بان مراده منع كون مجموع المادة والصورة بالوجه
الذي هو عين المعلول جزءا فيؤول حاصله الى الجواب الذي بسطناه آنفا غايته في الباب انه لم يتعرض
للترديد والكلام على الشق الآخر بناء على ان المورد ادعى ان المادة والصورة جزء من المعلول
وعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه فيتوجه منع الجزئية بناء على انه بالاعتبار الذي هو عين
ليس جزءا كما يتوجه منع العينية بناء على ذلك ايضا فالترديد ليس مما لا حاجة اليه في اصل الجواب وان كان
تفصيل المقام يقتضي ذلك ولا قدح في المنع من حيث انه لم يفصل اذ لا يجب التفصيل على المانع بل يجب

بل يجب على المعلل التفصيل وابطال الشقوق المحتملة ويكفي في توجيه المنع وروده على احد التقديرين
على انه يتجه على الجواب الذي ذكره المحشي انه ان كان المراد بالاثنين مجموع الجزئين مأخوذا
على الانفراد فهو ليس ابعض حصته بل الانسان حصته تماما فهو دون مقابل المأخوذ على الانفراد
هو محض كل واحد واحد ولا يصدق عليه الاثنان وان كان المراد مجموعهما مأخوذا معا
فلا نم انه بهذا المعنى جزء من الاربعة بناء على ان العدد مركب من الوحدات دون
الاعداد التي تحته وفيه نظر يطلع عليه في محله ثم قال ذلك الفاضل ولو سلم ان مجموع المادة
والصورة جزء حقيقة من العلة التامة فلا نم ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة
بل العلة الناقصة هو البعض الذي يغاير الشيء ولا يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء العلة
التامة بعضا كذلك فان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة لكنه ليس جزءا مغايرا
للمعلول بل هو نفس المعلول والجزء المغاير له كل واحد من المادة والصورة واعترض عليه بان
مجموع المادة والصورة لو كان جزءا من العلة التامة كانت العلة التامة موقوفا عليه ضرورة
توقف الكل على اجزائه والمعلول موقوف على العلة التامة فيكون موقوفا على مجموع المادة
والصورة لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيكون مجموع المادة
والصورة ح موقوفا عليه للمعلول ولا يكون علة تامة له فيكون علة ناقصة له اذ لا معنى للعلة الناقصة
الا هذا فلا يصح منع كونه علة ناقصة على هذا التقدير **اقول** الكلام المنقول سخيف جدا
لان المجموع المذكور ان كان موقوفا عليه لزم توقف الشيء على نفسه بناء على تسليم
كونه نفس المعلول فلا يجدي منع كونه علة ناقصة وان لم يكن موقوفا عليه لم يكن جزءا من العلة
التامة اذ العلة التامة جميع ما يتوقف عليه المعلول فما لا يكون موقوفا عليه لم يكن جزءا من العلة
التامة اذ العلة التامة جميع ما يتوقف عليه المعلول قطعا **قوله** واعلم ان هذين التقدمين
قيل لا يخفى هذا الكلام لان التقدمين المذكورين اذا كانا مشتركين في التقدم بالذات
لكانا قسمين منه وح معنى ان يعد التقدم بالذات قسما من التقدم لا ان يعد قسيما منه
كما يعد التقدم بالرتبة من معاينه لا اشتباه بل سببه ان بعد المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه
هو التقدم بالطبع وتقدم الفاعل المستجمع للشرائط انما هو من حيث انه العلة وجود الشيء ووجوبه
هو التقدم بالذات والعلية حتى يكون للفاعل المستجمع للشرائط بالقياس الى المعلول تقدم
بالطبع من حيث انه محتاج اليه وتقدم بالذات والعلية من حيث انه مفيد لوجوده والتأثير فيه دون

فصة

الى التقدم المحتاج اليه بقولهم ما لم يوجد المحتاج اليه لم يوجد المحتاج والى التقدم الموجد بقولهم
ما لم يوجد الشيء لم يوجد غيره ومعنى التقدم من حيث ما ذكرناه موافق لما ذكره الشيخ في الفلسفة
الاولى بعد ما اخر تحقيق معنى التقدم في قاطيغورياس الشفاء اليها فقال في المقالة الرابعة
منها ان السابق هو الذي يكون له ما ليس للثاني وما للثاني فهو له بل وزيادة ومن هذا القبيل
ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس
حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس
الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له
الا وقد كان للاول وجود متقدم على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد
ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون كل واحد موجودا وليس في هذا
ان الواحد يفيد الكثرة او لا يفيد بل انه محتاج اليه حتى يفاد ما يركب منه ثم نقل بعد ذلك
الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده
من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي
ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون الاول بحيث وجد لزم
وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني
ولذا لا يستنكر العقل ان نقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح ويستنكر ان نقول لما تحرك
المفتاح تحرك يد زيد وان كان نقول لما تحرك المفتاح علمنا ان زيدا حرك يده فالعقل
مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخر تأخرا اذ كانت الحركة الاولى
ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى هذا كلامه ووجه دلالته
على ما ذكرناه ظاهر قلت عليه في تجريد الغواشي لا نم ان الاشتراك في التقدم بالذات يستلزم
ذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يقسم التقدم لان جميع اقسامه مشترك في مطلق التقدم
واعترض عليه بان التقدم مشترك لفظي بين معان وكل معنى من معانيه احد هذه الاقسام على ما صرح
الشيخ في الشفاء فلو كان التقدم بالذات احد معانيه لم يصح ان يعد من هذه الاقسام ولا بعد
اقسامه من معانيه كما لا يعد اقسامه [illegible] معانيه فنقول ان اشتراك التقدم بالذات على التقدير المذكور
بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع اشتراك معنوي واشتراك التقدم بين الاقسام المذكورة اشتراك
لفظي والاشتراك اللفظي فلا يستقيم قياس احدهما على الاخر اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان الشيخ

التقدم بين

منها بيان لفظ التقدم فان قسمة التقدم الى اقسامه قسمة معنوية لا قسمة لفظية ثم لا يخفى اشتراك
الاقسام في مفهوم التقدم كما علم من الشفاء وغيره فان التقدم المطلق هو الرجحان في معنى
من المعاني كما دل عليه العبارة المنقولة من الشفاء وقد بسطناه في الحواشي وذلك مشترك بين
جميع اقسام التقدم وتمايز اقسام التقدم بحسب تمايز المعنى الذي فيه التقدم فان ادعى انتفاء
القدر المشترك فكلاهما ممنوعان مع ان الثاني لا دخل له في المقصود اذ ليست هذه القسمة قسمة لفظية
كقسمة العين الى معانيه حتى يرد بان هذا القسم ليس من معانيه فحصول القدر المشترك كاف في صحة
التقسيم ثم الاشتراك المعنوي انما يكون نوعا من [illegible] في الاقسام لو لم يكن اللفظ موضوعا لتلك
الاقسام فانه اذا كان مشتركا لفظيا بين العام والخاص كان العام والخاص معنيين للفظ فلا
من احدهما معاني تقسيم اللفظ الى المعاني ثم [illegible] على قوله للفاعل المستجمع للشرائط تقدم بالطبع
من حيث انه محتاج اليه وتقدم بالذات والعلية من حيث انه مفيد لوجوده انه كانه اعتقد
اذا قيد المعنيان بالحيثيتين كانا معنيين متقابلين فيصح جعلهما قسمين للتقدم وفيه نظر لان التقدم من
مشركا في تقدم المحتاج اليه اعم من تقدم الفاعل المستجمع من حيث انه يفيد وجود شيء او وجوده
فان ذلك تقدم المحتاج اليه المخصوص من حيث انه محتاج اليه المخصوص فكيف يصح جعل احدهما قسيما
للاخر فكما لا يتجه ما ذكره القوم كان ينبغي ان لا يتجه هذا الكلام ولو صح ما ذكره لجرى في التقدم
في الرتبة ايضا بان يقال التقدم من حيث ان الشيء واقع في المرتبة السابقة قسم من التقدم والتقدم
من حيث ان الشيء واقع في خصوص المرتبة السابقة الطبيعية او الوضعية مثلا قسم اخر فيكون
اقسام التقدم الرتبي اقساما اخر واعترض عليه اما اولا فلانا لا نم ان بعد المعنيين الحيثيتين
تقابلهما بل المستدعي لتقابلهما هو انهما معنيان مختلفان نقل لفظ التقدم الى احدهما ثم منه الى الاخر
كما هو شان غيرهما من معانيه فان لفظ التقدم نقل من التقدم بالرتبة الى التقدم بالشرف ومنه
الى التقدم بالطبع ومن التقدم بالطبع الى التقدم بالذات كما يعلم من الشفاء ونسبة الاعتقاد
المذكور الى المحشي فرية بلا مرية واما ثانيا فلان قوله تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم
من تقدم الفاعل المستجمع للشرائط من حيث انه يفيد وجود الشيء غير مسلم فانهما معنيان متباينان
اذ لا يصدق على اعطاء الوجود انه هو الاحتياج اليه ضرورة وقد نقل لفظ التقدم من احدهما الى الاخر
كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه نعم هما مشتركان في المعروض ولا يلزم من ذلك تصادقهما الا ترى
ان التقدم بالشرف والتقدم بالعلية كثيرا ما يشتركان في المعروض فان الفاعل المعطي لوجود المعلول

اثر فيه منه ولا يلزم من ذلك تصادقهما **اقول** في منع كون التقييد بالحيثيتين يستدعي تعاطفهما
لا يخفى وقد عرفت ان كونهما معتبرين على تقدير التسليم انما ينفع لو كان هذه القسمة لفظية وليس كذلك
وبيان التباين بين التقدمين بالمعنى الذي ذكره بانه لا يصدق على اعطاء الوجود والاحتياج
محل لانه انما كان يصح لو كان التقدم في الفاعل المستجمع نفس اعطاء الوجود وفي المحتاج اليه
نفس الاحتياج ومن البين انه كذلك بل التقدم معنى مغاير لاعطاء الوجود والاحتياج وهو
سوء لوك الفاء التفريعية كما في موضعه على انك تعلم ان مثل هذا جار في اقسام الربعي اذ لا تصدق
على كون احد المفهومين جنسا والاخر نوعا انه وقوع كل منهما في مرتبة ولا على الوقوع في المرتبة
الاخيرة طبعا انه وقوع في المرتبة الاخيرة وضعا فان تمسك بان اللفظ لم ينقل من احد المعنيين
الى الاخر بل لم يوضع لخصوصهما اندفع بما ذكرناه من ان ذلك ليس قسمة لفظية على ان التقسيم اللفظي
لا ينافي كون بعض الاقسام اعم من بعض فان اللفظ اذا كان مشتركا بين العام والخاص لم يكن
بد من ذكر العام والخاص في اقسامه كما سبق فلا حاجة الى اثبات التباين بين تلك الاقسام
على ما ادعاه ثم ذكرت في تجريدات الحواشي انه ليس فيما ذكره وما نقله ما يدفع الشبهة التي اوردناها
لان التقدم مشترك في معنى هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج فالشبهة وهي انه ينبغي ان يعد
العدد المشترك منها قسما لا تمامها بحاله ولابد في دفعهما من بيان واعترض عليه بانه ان اراد
باشتراك التقدمين في تقدم المحتاج اليه ان تقدم المحتاج اليه جزء من مفهوم كل منها فممنوع
اذ لا يعتبر في التقدم بالعلية انه تقدم المحتاج اليه بل هو تقدم معطي الوجود مع قطع النظر عن كونه
محتاجا اليه وان اراد انه يصدق على كل منهما انه تقدم المحتاج اليه فمسلم لكن لا يلزم ان يكون
هذا المعنى قدرا مشتركا بينهما فان المفهومات الصادقة على اقسام التقدم كثيرة ولا يلزم من ذلك
ان يكون شيء منها قدرا مشتركا بين التقدمين وانما يكون قدرا مشتركا لو كان هذا المعنى معتبرا
في مفهوم كل واحد منهما **اقول** فيه انظار الاول ان هذا الجواب مبني على ان القدر المشترك
بين الشيئين يجب ان يكون داخلا فيهما وهو تحكم فان المشترك بين الشيئين اعم من الذاتي والعرضي
وضم العدد المشترك اليه لا يخصه بالذاتي كما لا يخفى الثاني ان هذا الجواب لو تم لكان كافيا في دفع الشبهة
عن اصلها ولا دخل لما نقله عن الشفاء في ذلك كيف وهذه الشبهة آتية على ما نقله من الشفاء
ويحتاج في دفعها عنه الى جواب الثالث انه لو صح ما ذكره لجرى مثله في اقسام التقدم الطبيعي
من تقدم المادة والصورة والفاعل مثلا بان يقال تقدم الصورة على الجسم من حيث انه يحصل به و

وتقدم المادة من حيث انه يحصل فيه الغاية من حيث انه له فان المعلول منسوب الى كل من العلل بوجه
خاص فينسب الى المادة بانه فيه والى الصورة بانه به والى الفاعل بانه منه والى الغاية بانه له
من غير ان يعتبر في كل منهما انه تقدم الجزء مطلقا فان اراد انه يصدق على كل منهما انه تقدم
المحتاج اليه فمسلم لكن لا يلزم ان يكون هذا المعنى قدرا مشتركا بينهما وانما يكون قدرا مشتركا
لو كان هذا المعنى معتبرا في مفهوم كل واحد من التقدم الطبيعي واقسامه الرابع انه لما ادعى ان مدار
التقسيم انما هو الى معاني لفظ التقدم فان كان اللفظ موضوعا للامر الاعم والاخص معا يجب
ذكرهما في الاقسام وان لم يكن موضوعا لكليهما لم يجب ولا دخل في ذلك لكون الاعم معتبرا
في مفهوم الاخص او عارضا له مثلا لو كان لفظ الحيوان موضوعا تارة بازاء الماشي واخرى
بازاء معناه المشهور واريد تقسيمه الى معانيه فلابد من ذكر الماشي في اقسامه وان لم يكن الماشي
جزءا من معناه المشهور وان اردت تحقيق الحال في الفرق بين التقدمين فارجع الى الحواشي
بعد تجريد الحواشي **قوله** والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء في الحواشي قال
اي الشيخ فيه وههنا قسم للتقدم مشهور وذلك هو التقدم بالعلية فان السبب متقدم على المسبب
وان كان لا يوجد احدهما الا وقد يوجد الاخر وليس هذا مما يعد ما بالطبع على الوجه المذكور
من التقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على التقدم بالعلية وبالذات ايضا عبارة
وهو ظاهر في جواز اطلاق التقدم بالطبع على العدد المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص التقدم
بالذات على التقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور باسم التقدم
بالطبع فان العام اذا اقترن بالخاص كان المراد به ما عدا ذلك الخاص فيكون معناه قد يحمل التقدم
بالطبع على التقدم بالعلة والقسم الاخر من التقدم بالذات فيكون ح معناه العدد المشترك بينهما
ولعل الشارح العلامة في شرح الاشارات جعل قوله بالذات بيانا لقوله وبالعلية واستعار
اطلاق التقدم بالطبع على العدد المشترك من حمله اياه على القسم المشهور واخرى على التقدم بالعلة
كما يعلم من كلام الشيخ وحمل كلامه على انه قد يقال اي يحمل على المتقدم بالعلية فيكون معناه القدر المشترك
دون المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا المنقول يؤيد بعض ما نقله بامعاقدة لذي الفاضل الصادق
واعترض عليه اولا فلانه ليس في كلام الشيخ وحمل كلامه على ذلك اطلاق التقدم بالطبع على العدد
المشترك المذكور اصلا بل هناك معنى مشهور للتقدم بالطبع لا يصدق على المتقدم بالعلية
واما ثانيا فحصل الامر فيه يحوج الى مناقشة اخرى ثم فسر فيها معنى الاعم من المشهور صادق

على المتقدم بالعلية ومفيد للوجود وهو ما نقلنا عنه في الحاشية السابقة اعني تقدم المحتاج اليه
وهو ليس قدرا مشتركا بينهما لانه ليس معتبرا في التقدم بالعلية ولا في المعنى المشهور بل يصدق
على المتقدم بالعلية من وجه اخر كما يصدق على المتقدم بالشرف واشار بالوجه المذكور بالطبع
الى قوله وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود كحال الواحد عند الاثنين
فانه اذا كانت الاثنينية موجودة فالوحدة موجودة ولا ينعكس فليس ان كانت الوحدة موجودة
فالاثنينية لا محالة موجودة ومن المشهور ان ما يكون كذا فهو متقدم بالطبع وليس المشهور له
شرايط واما تحصيل الامر في ذلك فسنعود الى صناعة اخرى واما ثانيا فلانا لا نم ان الظاهر
من عبارة الشيخ انه اراد بالتقدم بالذات ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع فان ما هو المشهور
باسم التقدم بالطبع هو انه لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود ولا يطلق عليه التقدم بالذات
اصلا فانه مرادف للتقدم بالعلية وليس اعم منه كما حسبه ولذلك جعل في شرح الاشارات
سابقا للتقدم بالعلية **اقول** فيه ابحاث الاول ان التقدم بالعلية يصدق عليه انه تقدم
المحتاج اليه والمحتاج اليه معتبر في مفهوم العلة الفاعلية فان العلة مطلقا هو المحتاج اليه
فاذا قيد بالفاعل المستجمع صار معناه المحتاج اليه المقيد بالفاعلية والاستجماع فيكون التقدم
قسما من تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه لا يقال قد اعتبر في هذا التقدم قيد انه هو
الفاعل فلا يكون تقدم المحتاج من حيث هو محتاج اليه بل من حيث هو محتاج اليه المخصوص لانا نقول
اقسام التقدم الرتبي ايضا يعتبر فيها خصوصيات غير معتبرة في مطلق التقدم الرتبي فيلزم
ان لا يصدق عليها انها من اقسام التقدم فان التقدم بالرتبة العقلية هو تقدم الاقرب الى المبدا
العقلي على الابعد منه فعلى ما ذكرته لا يكون تقدمه من حيث انه اقرب الى المبدا مطلقا
بل من حيث انه اقرب الى المبدا المخصوص واعتبر مثل ذلك في اقسام التقدم بالشرف الثاني
ان جعله كون تقدم المحتاج اليه قدرا مشتركا غير مستقيم لما عرفت من انه ليس في معنى التقدم المشترك
ما يخصصه بان يكون معتبرا في مفهوم المشترك على ان الظاهر انه معتبر في مفهوم التقدم بالعلية
كما عرفت وانت تعلم انه قد ادعى سابقا ان التقدم بالعلية قسم لتقدم المحتاج اليه فاذا توقف
صحة ذلك على كون الثاني غير معتبر في مفهوم الاول كان عليه اثباته ولا يجديه منع كونه معتبرا
بل كلامي عليه في قوة المنع الثالث ان ما ذكره في صورة سند المنع من ان التقدم بالذات
مرادف للتقدم بالعلية وليس اعم منه مخالف لما ذكره المحققون في كتبهم وتكذيبهم من غير مستند

مما لا يلتفت اليه وقد عرفت ان ليس المنع وظيفة لانه مدع فعليه اثبات ما جميع ما يتوقف عليه
صحة مدعاه الرابع ان شارح الاشارات معترف بكون التقدم بالذات اعم من التقدم
بالعلية كما علم من كتبه فلا يمشي بناء كلامه على خلافه **قوله** لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة
في الحواشي فيه نظر اذ هذا بعينه ينفي ان يكون بعضها على بعض لذواتها وما تمسك به
الشارحون عند قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة وعدة من ان اجزاء الزمان متصلة
في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم
بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الاخر
وما ذكره الفاضل انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها
متصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر لا يجدي نفعا لان كون احدهما بحيثية الاخر بعينها لا يستند
الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص بعين ما ذكره في نفي العلية فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص
المفروض بناء على ان التقدم يتحقق على فرض وجودهما فلنا ان نقول يجوز ان يكون
التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلية
المفروضة الى الاختلاف في التشخص المفروض سواد بسواد واعترض عليه بان قوله يجوز
ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية على ذلك الفرض انما يصح لو تحقق علية
من اجزاء الزمان على فرض وجودها كما يتحقق التقدم بينهما على ذلك الفرض وليس كذلك
قال بهمنيار في كتاب التحصيل ليس بين السالفة من الازمنة والحركات وبين الاتية علية لوجه لا يقال
نفي العلية بين اجزاء الزمان ههنا مصادرة على المطلوب لانا نقول انما يكون كذلك لو كان
الدعوى نفي العلية بين اجزاء الزمان وليس كذلك اذ الدعوى ههنا نفي التقدم بالعلية ويجوز
ان يستدل على هذه الدعوى بنفي العلية **اقول** انما يجوز الاستدلال لو كان نفي العلية
على هذا الفرض اجلى من نفي التقدم بالعلية وهو غير مسلم بل الظاهر انه في مرتبة المدعى فان من
لا يسلم نفي التقدم بالعلية لا يسلم نفي العلية كيف يتصور خفاء انتفاء التقدم بالعلية مع جلاء
انتفاء العلية هذا مما لا يتوهمه عاقل **اقول** مدفوع بان ذلك غير لازم قال عليه في الحواشي
لعل غرض القائل ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعهما والتقدم
بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران غاية الامر اجتماعهما
في شيء واحد كالعلة المعدة فانها من حيث لا تجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث يحتاج

اليه

المعلول متقدم عليه بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين فاجزاء الزمان لو فرض
ان بينها تغايرا في الوجود وتقدما بالطبع بذلك الاعتبار فبينها ايضا نوع من التقدم وهو
الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم واعترض عليه بان القائل المذكور قد استدل
على ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر ليس بالعلية ولا بالطبع بقياس مركب من مقدمتين
احديهما ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق جائز الاجتماع والثانية منع هذه المقدمة
وما ذكره من ان الغرض هنا لا تعلق له بهذا الدليل بل لو سلم كان اشارة الى دليل آخر لا اثر له
في كلام القائل المذكور فكيف يكون غرضه ذلك **اقول** ما ذكرته في توجيه كلام القائل مبني
على ان يكون مراده ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق جائز الاجتماع نظرا الى ذينك
السبقين وذلك لا ينافي امتناع الاجتماع بسبب سبق آخر وذلك ظاهر مما ذكرته وحمل كلام
القائل عليه في غاية الظهور ولا يرد منع الثانية فظهر ان ما ذكرته توجيه لكلام القائل لا اشارة
الى ما لا اثر له في كلام القائل كما توهم **اقول** السبق بالرتبة هو عبارة عن ان يكون السابق
اقرب الى مبدأ قد في لحاظ هو ان اختلاف انواع التقدم باختلاف المعنى الذي فيه التقدم
ولا شك ان ذلك المعنى في الرتبي هو كونه مبدأ او اقرب الى المبدأ وفي الزماني غيره وكذا
يكون التقدم بالزمان من حيث هو متقدم بالزمان غير مجامع للمتأخر بخلاف المتقدم بالرتبة
فانه ان لم يكن مع المتأخر كان من جهة اخرى هي النوع الآخر من التقدم وهذا يوجب كون
التقدم قسما آخر واعترض عليه بان قوله وفي الزمان غيره غير مسلم كيف يسلم ذلك من ذهب
الى ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها رتبي واما امتناع اجتماع المتقدم مع المتأخر
من الزمان فلم لا يجوز ان يكون بواسطة كونه غير قار الذات لا لخصوص التقدم والتأخر كما هو
اقول من البين الذي لا يعتريه شبهة ان التقدم الرتبي لا يمنع اجتماع السابق واللاحق
بخلاف التقدم الزماني ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة وكونه غير قار الذات لا يعني عن التقدم
الزماني بين اجزائه بل يستلزمه كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان ليس بين اجزاء الزمان تقدم
وتأخر باعتبار عدم اجتماعها بناء على انه غير قار الذات فان كونها غير قار الذات عبارة
عن تقدم بعض اجزائه على بعض بحيث لا يجتمع السابق فيه مع اللاحق وهو عين التقدم الزماني
فكيف لا يسلم ذلك عاقل **قوله** يوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها قلت جوابه
من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زماني وهو حق لانحصار سبقه في الزماني واعترض عليه

بان معنى كلام السائل ان تعريف السبق الزماني بذلك يقتضي ان يكون سبق العلة المعدة
على معلولها من حيث انها علة سبقا زمانيا لصدق التعريف عليه من هذه الحيثية
وما ذكره لا يندفع به الاشكال كما لا يخفى ووجه الدفع ان المعلول كما يحتاج الى وجود العلة المعدة يحتاج الى
عدمه ولا ينتقض تعريف السبق الزماني بشيء منهما اما عدم انتقاضه بسبق العدم فلان السابق
بهذا السبق وهو عدم العلة المعدة يجتمع مع المسبوق وهو المعلول واما عدم انتقاضه بسبق الوجود
فلان السابق بهذا السبق وهو وجود العلة المعدة وان لم يجتمع مع المسبوق لكن منشأ عدم
اجتماعه معه ليس سبقه عليه بالطبع بل منشأ ذلك اشتراط المعلول بعدمه وسبق عدمه على المعلول
ولولا ذلك لجاز اجتماع وجوده معه بلا ريبة ولا شك ان كون العلة منشأ لعدم اجتماع القبل
مع البعد معتبر في التعريف كما تبادر منه ولو لم يعتبر هذا لانتقض التعريف بالسبق بالشرف
والسبق بالرتبة فيما لا يجتمع السابق منهما مع المسبوق **اقول** حاصل الجواب ان للعلة المعدة سبقين
احدهما السبق بالطبع من حيث افتقار المعلول اليه وهذا السبق لا يأبى عن الاجتماع والثاني السبق الزماني
ويمتنع الاجتماع بالنظر اليه وهذا القدر معتبر في التعريف واما ان ذلك فلانه داخل في المعرف
في سياق الجواب لمن له ادنى دربة واما ما ذكره في الجواب من ان مراده ان عدم
اجتماع السابق مع المسبوق هنا بسبب اشتراط المسبوق بعدمه ولا شك ان سبق عدمه
سبق طبعي فقد سلم ان السبق الطبيعي هنا منشأ لعدم اجتماع القبل مع البعد فينتقض التعريف
بالسبق الزماني بذلك ثم لا نم ان منشأ عدم اجتماعه معه سبق عدمه على المعلول بالطبع بل سبق وجوده
على المعلول بالزمان فانا لو فرضنا عدم توقف المعلول على عدمه وكان مع ذلك متقدما عليه
بالزمان لكان عدم الاجتماع بحاله كما في الحوادث المتعاقبة التي ليس بينها توقف كطوفان نوح
وبعثة نبينا صلى الله عليه وسلم مثلا ولولا ذلك لجاز اجتماع وجوده معه بلا ريبة غير مسلم
لما ذكر فلم واما ثانيا فلان المتقاربين بعدم احدهما على الآخر بالزمان مع انتفاء
توقف احدهما على الآخر ليس كذلك والمتضادان لا يجتمعان فيتقدم احدهما
على الآخر وليس احدهما موقوفا على عدم الآخر **قوله** واما ثانيا فلان انقطاع السؤال
ليس لذا اعتبر قطعه بعينه للزمان ولا حظت اتصافها وتسميتها الى قسمين وجد يتقدم
احدهما على الآخر لا زمانيا بالمعنى الاعم للقسمين المعتبرين على الوجه المذكور وهذا القدر كاف
في المطلوب لانه ذو اشكل عن تقدم الحادث وايجب بوقوع احدهما في احد القسمين

المعتبر في الوجه المذكور وهذا القدر كاف في المطلوب لانه اذا سئل عن تقدم الحادث
الواجب بوقوع احدهما في احد قسمين المذكورين والاخر في القسم الاخر وقف السؤال
بناء على ان تقدم احدهما على الاخرين ولان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها قسم
جمهور الناس الزمان باعتبار التقدم والتاخر الى اقسام شتى نعم اذا اعتبر جزئين غير
الاتصال منه لربما يشك في تقدم احدهما على الاخر وذلك غير مضر قال في تحرير العوائد
لا يظهر ان قسمة الزمان الى الاقسام باعتبار التقدم والتاخر مبني على تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعضها منا واعترض عليه بان كثيرا ممن يعتقد بانقسام الزمان الى هذه الاقسام
ليس من اهل الاكتساب وذلك امارة ظاهرة على ان التقدم المذكور مما لا يحتاج الى الاكتساب
اقول كون كثير من الناس غير ناظر ساقطا عن درجة الكسب غير مسلم ولئن سلمنا
ذلك فلا يلزم ان يكون لازما بينا بالمعنى الاعم كما ادعاه اولا لان ثبوت اللازم للشيء
بالمعنى الاخص للملزوم من قبيل البديهيات الاولية ويجوز ان يكون هذا اللازم للشيء بالمعنى الاعم
من قبيل البديهيات الاخر لا من البديهيات الاولية كما زعمه فلا يكون لازما بينا بالمعنى الاعم
وان لم يعتبر في اللازم البين بالمعنى الاعم ذلك بل اكتفي بمجرد عدم الاحتياج الى الكسب
لم يثبت المطلوب وهو كون التقدم والتاخر في اجزاء الزمان بالذات ثم ما ذكره في الجواب
يحوم حول ما ذكره في الحواشي وما زاد عليه لا يهدي الدعوى التي قد عرفت ما فيها قال بعض
الفضلاء في محاكمة ما اراد الشارح المراد ان السؤال ينقطع عند ذلك القول المجرد ولا لدلالته
على ذلك الزمان المتقدم بدون اعتبار دلالته على شيء اخر من مفهوم التقدم على اليوم
وان لم يخل عن الدلالة عليه ولذلك اذا عبر عن الامس بزمان نوح وعن اليوم بزمان محمد صلعم
وقيل زمان نوح متقدم على زمان محمد كان انقطاع السؤال عند هذا القول باعتبار انه عرض
بانا لا نسلم ان انقطاع السؤال عند هذا القول بمجرد دلالته على الزمان المذكور وانما انقطاع
السؤال حين التعبير عن الزمانين المذكورين بزمان نوح ومحمد صلى الله عليه وسلم فبناء على ان
تقدم زمان نوح على زمان محمد صلى الله عليه وسلم معلوم لنا الا ترى انه لو عبر بما ليس عنه معلوم
التقدم كالصيف والشتاء لم ينقطع السؤال **اقول** الكلام المنقول سخيف لانه لو قيل ان السؤال
عن تقدم احد الامرين على الاخر من غير تعيين المتقدم ينقطع عند الزمان فانه اذا قيل
ان احد الحادثين كان في الصيف والاخر في الشتاء مثلا حكم العقل بمجرد ذلك على تقدم احدهما

على الاخر لكان له وجه **قوله** ولو سلم فانما يدل على كونه عرضيا قلت في الحواشي
لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال لم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظاهر
لان بداهة الان لا ينافي صحة السؤال عن مطلب لم واعترض بان السؤال قد يكون
عن سبب الثبوت كان يقال لو كان كذا وذلك يجري في المطالب والبديهيات ايضا
وانما يقطع اذا انتهى الى ما لا واسطة له في الثبوت وقد يكون سبب الاثبات كان يقال لم
كذا او بما ذا علمت انه كان كذا وذلك يجري في المطالب وينقطع اذا انتهى الى البديهي اعتبر
انه هنا السؤال عن سبب الاثبات حيث قال لما ذا علمت انه متقدم عليه ولما انتهى الى تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض اخر انقطع السؤال لكونه بديهيا ويلزم من ذلك انتفاء الواسطة
في الاثبات لا في الثبوت ولذلك قال لو سلم فانما يدل على كونه عرضيا اوليا بمعنى عدم الواسطة
في الاثبات لا في الثبوت والمحشي حسب ان السؤال مطلقا ينقطع واعترض عليه بانه يلزم انتفاء
الواسطة في الثبوت ايضا **اقول** اعتراض الشارح على القوم بانه لا يثبت كون التقدم والتاخر
عرضيا اوليا لاجزاء الزمان بناء على ان انتفاء الواسطة في الاثبات لا يستلزم انتفاء
الواسطة في الثبوت وما ذكر من الدليل انما يدل على انتفاء الواسطة في الاثبات فذكرت
في الجواب ان السؤال مطلقا ينقطع عند الانتهاء الى اجزاء الزمان فيلزم كونه عرضيا اوليا
بحيث ما ادعاه القوم فان نوقش بان ما ذكرته دليل اخر فهذا ممنوع فان قولك لما ذا
كذا عام يشمل طلب الدليل اللمي والاني فانقطاع هذا السؤال مطلقا يدل على انتفاء الواسطة
في الثبوت والاثبات معا وافقه المطلوب ولو سلمنا انه دليل اخر فيكفي كذلك اذ لا اشعار على
الحواشي بان ذلك متمم للدليل المذكور ويكفي باثبات مدعى القوم بدليل اخر سوى ما عليه الشارح
ونظر حينئذ فيما لم يترك الاول للاخر وقوله والمحشي حسب ان السؤال مطلقا ينقطع مشعر
بانه يقصد المنع في انقطاع السؤال بحيث لم وهو مكابرة اذ لا يخفى على احد عدم توجه السؤال
بانه لم كان الامس متقدما على اليوم كما لا يتوجه السؤال بانه لم كان الواحد نصفا للاثنين
قوله والحكماء قالوا الى وجه الضبط قال في الحواشي قد علمت المعنى المراد من التقدم
على ما نقل من الشفاء فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف
اصلا وان اريد به معنى اخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف
سبب للتقدم في المجالس غالبا فانه مع عدم جريانه في غير الانسان وكون التقدم الشرف



جاريا كثيرا في غيره بحمل غيره متقدما مجازا والامور التي لها علاقة باقسام التقدم مصححة
لاطلاق التقدم مجازا كثيرة فلا وجه لتخصيصه من بينها بجعله قسما رابعا واعترض عليه اما اولا
فلانا لا نسلم ان الامر المشترك المذكور بين معاني لفظ التقدم معنى لفظ التقدم كيف ولو كان
كذلك كان لفظ التقدم بمعنى واحد مطلقا على جميع تلك الاقسام وليس كذلك بل هو
منقول من بعض هذه المعاني الى بعض اخر كما صرح في الشفاء ونقلنا عنه انفا واما ثانيا
فلان احد معاني لفظ التقدم هو التقدم بالشرف كما نص عليه الشيخ في الشفاء واطلاقه عليه
بحسب هذا المعنى **اقول** من راجع الشفاء لا يشك في ان قسمة التقدم الى اقسامه قسمة معنوية
وان معنى التقدم الشامل لجميع اقسامه هو ما ذكره الشيخ من ان السابق في باب ما اي في معنى
من المعاني له منه ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة فان الشيخ قد اطلق الحكم
على المعنى المشترك مرتين كما لا يخفى وقد اطلق الجمهور كالمص وغيره على انه مشترك معنوي ولم ينقل احد
منهم خلافه واطلقوا لفظ التقدم على المشترك كما في قوله والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع
الى اخره ولو كان مشتركا لفظيا لم يستقم ذلك كما لا يخفى على من له فطرة سليمة اذ على تقدير
الاشتراك اللفظي ان كان المراد بالسبق احد المعاني المخصوصة فلا يجوز تقسيمه الى الاقسام المذكورة
وكذا ان كان المراد جميع معانيه على تقدير جواز استعمال المشترك في جميع معانيه اذ جميع معاني
السبق ومقابلاتها لا يصدق عليها انها اما بالعلية او بالطبع الى غير ذلك بل جميع المعاني
جميع تلك الاقسام لا واحد منها وايضا لا يصح افراد الضمير في قوله ومقابلاه لان المعاني
انما هو للمعاني لا للفظ السبق والمعاني امور متعددة هذا وانت تعلم ان ما قال الشيخ وغيره وهو
الرجحان في معنى من المعاني يشمل جميع الاقسام ثم ليت ادري انه بعد ان سلم ان هذا المعنى
مشترك بين جميع الاقسام وعلم ان الجم الغفير من المحققين اتفقوا على ان التقدم اعم من هذه
الاقسام فما الباعث له على منع وضع التقدم بازاء المعنى المشترك واي فائدة في منعه هذا
قوله ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة لها في الحواشي انما يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان
عليه لا ان يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا مانع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد
كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث العنصرية واعترض عليه
بانه لو قال ويلزم على هذا اي يلزم بمقتضى هذا التقسيم وهذا التقسيم بمقتضى خروج المعد عن المتقدم
بالطبع لانه اعتبر فيه اجتماع المتقدم مع المتاخر واجتماع معد الشيء معه ودخوله في المتقدم

عليهما

بالزمان لصدق تعريفه الخارج من التقسيم عليه فيلزم بمقتضى التقسيم المذكور خروج المعد
عن المتقدم بالطبع ودخوله في المتقدم بالزمان ولا يندفع ذلك بما ذكره من جواز
اجتماع اقسام التقدم اذ مقتضى هذا التقسيم ممتنع اجتماعها حيث اعتبر في بعضها ما ينافي المعتبر
في بعض اخر **اقول** منشأ هذا الاعتراض الغفول عن قيد الحيثية في التعاريف كما عرفت
سابقا والمعد قد اجتمع فيه التقدم بالطبع والزمان والتقدم بالطبع لا ينافي الاجتماع
فهو من حيث ذلك التقدم جائز الاجتماع وامتناع اجتماعه معه من حيث انه متقدم بالطبع
لا ينافي جواز اجتماعه بالنظر الى تقدم اخر مع قطع النظر عن التقدم الزماني **قوله**
وان لم يكن محتاجا اليه فقيل عليه يلزم على ما ذكره ان يخرج التقدم بالشرف والتقدم
بالرتبة العارضان للمتقدم بالعلية وللمتقدم بالطبع والتقدم بالزمان العارض للمتقدم بالطبع
عن التقدمات المذكورة اذ المتقدم في الصور المذكورة يحتاج اليه المتاخر وقد اعتبر
في كل واحد منها كونه غير محتاج اليه مثلا اذا كان اب متقدما بالزمان على ابنه بالرتبة
لم يصدق على تقدمه الرتبي تعريف التقدم بالرتبة على ما يخرج من التقسيم وقس عليه التقدم
بالشرف والتقدم بالرتبة العارضين لما ليس اليه واورد عليه في تجريدات الحواشي انه
انما يلزم ذلك لو كان معناه نفي الاحتياج في الواقع وهو ممنوع اما لو اريد نفي الاحتياج فلا يلزم
ذلك اصلا اذ يصدق على التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضين للمتقدم بالعلية
او المتقدم بالطبع انه لا يعتبر فيه احتياج المتاخر الى المتقدم وهذه الحيثيات معتبرة في التعاريف
على ما هو المشهور بين المحصلين واعترض عليه اما اولا فلان معنى قول الشارح وان لم يحتج
اليه المتاخر فكذا او ان لم يحتج اليه فكذا انه ان احتاج اليه في الواقع وان لم يحتج اليه فيه لا انه
ان اعتبر في مفهوم المتقدم الاحتياج وان لم يعتبر في مفهومه ذلك وصرف الكلام عن معناه
الى غيره بلا قرينة صارفة غير جائز سيما في التعريفات واما ثانيا فلان ذلك انما يستقيم لو كان
الاحتياج معتبرا في مفهوم التقدم بالعلة والتقدم بالطبع كليهما لكنه ليس معتبرا في مفهوم التقدم
بالعلية والطبع كليهما كما حققناه واما ثالثا فلانه لو كان معنى كلام الشارح ما ذكره لكان معنى قوله
وان لم يكن فان اعتبر منهما ترتب الخ انه ان اعتبر في مفهومه امكان الاحتياج ويلزم من ذلك
امكان الاحتياج معتبرا في مفهوم التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف ولم يعتبر في مفهومهما
ذلك اذ لم يعتبر في تعريف المتقدم بالزمان على ما يخرج من هذا التقسيم هو تقدم لا يحتاج اليه المتاخر

بالزمان م

ولا يمكن اجتماعهما في الوجود ومعنى الحيثية المعتبرة فيه هو انه من حيث هو متقدم لا يحتاج
اليه المتأخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود ولان معناها ان لا يعتبر فيه احتياج المتأخر الى المتقدم
كما حسبه وهو ظاهر وقس عليه معنى الحيثية المعتبرة في ساير التعريفات المذكورة قوله
يصح التقسيم هو ان المتقدم ان احتاج اليه المتأخر من حيث ذلك التقدم فكذا وان لم يحتج اليه
من حيث ذلك التقدم فكذا ولا شك ان الاحتياج من حيثية لا ينافي عدم الاحتياج
من حيثية اخرى ولا نزاع ان معناه ان احتاج اليه في الواقع من غير تقييد الحيثية او لم يحتج
اليه كذلك فيه كيف وقيد الحيثية معتبر في التعاريف وذلك مما لا يشتبه على المحصلين
فان ترك ذلك كثير شايع فليس ذلك صرفا للكلام عن معناه بلا قرينة صارفة فان
عرف الحكماء مطرد باعتبار الحيثية في التعاريف لا سيما في الامور الاضافية ولذلك
قال افلاطون لولا الحيثيات لبطلت الحكمة ومعنى الحيثية المعتبرة في هذا التقسيم هو ان المتقدم
ان كان المتقدم محتاجا اليه بالنظر الى هذا التقدم فكذا وان لم يكن محتاجا اليه بالنظر
الى هذا التقدم ولا يمكن اجتماعهما في الوجود بالنظر اليه فكذا وهذا التقسيم صحيح لا مرية فيه
واعلم ان المعتبر في مفهوم التقدم بالعلة والطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج
وتمايز كل منهما عن الاخر بقيد كما مر وفي مفهوم التقدم بالزمان هو امتناع الاجتماع
فهو لم يعتبر في مفهومها ذلك احد غير مسلم كما حققناه ثم لو فرض عدم الاعتبار في المفهوم
فلا يقدح في المقصود فان الاستلزام وعدمه كاف في صحة التقسيم وعلى هذا يكون
معنى قوله انه لا يعتبر فيه الاحتياج نفي الاعتبار بحسبه ولا اعتبار عليه فافهم ومعنى التقدم
الزماني على ما يخرج من هذا التقسيم هو تقدم لا يحتاج اليه المتأخر ولا يمكن اجتماعه مع المتأخر
من حيث ذلك التقدم وبقيد الحيثية يخرج عنه التقدم بالشرف العارض للمتقدم بالزمان
مثلا فان امتناع الاجتماع ههنا انما هو من حيث التقدم بالزمان فلو قدم الحيثية وقال
معنى الحيثية انه لا يحتاج اليه المتأخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود من حيث ذلك التقدم لظهر
عليه اندفاع الشبهة ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين ذكر في الحواشي انه لما كان
الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية
حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عارضين
لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا يتصور عندهم بين اجزاء الزمان واما في غير اجزاء

فيصح المعية الزمانية الحاصلة للحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فلا زمان على معتقدهم
ولا على اثباته فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها في غير اجزاء الزمان
هذا ما ذكره الشارح ولو صح تحقق المعية الزمانية الحقيقية عند المتكلمين من المتضايفين لم يعلم
ولا يتوهم ان منهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية لو وقعتا في زمان واحد
غايته ان ذاتيهما يتصفان بالوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما لذاتيهما على نحو كون
التقدم والتأخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها واعترض عليه بان تحقق المعية
الزمانية بين المتضايفين عند المتكلمين غير مسلم لان اقتضاء وقوعهما في زمان واحد لو اسقط عليه
ذات كل منهما بوصف الاخر كما حقق في موضعه لا لذاتيهما فوقوعهما في زمان واحد لعلاقة
العلية فلا يكونان معا بالذات كالعلة المستقلة للمعلول اقول من البين ان المتضايفين
بالذات هما نفس الاضافة ولا شك ان كل واحد منهما يستلزم الارتباط والالتزام
لذات الاخر لا باعتبار الوصف حتى يعرى اين حيث ان وقوع المتضايفين في آن الزمان
الواحد ليس لذاتيهما بل بكون كل منهما علة لوصف الاخر بل ذكروا ان المتكافئين في غير المتضايفين
كذلك كما فصل في الشفاء في السفر الثاني واما المتضايفان فهما متكافئان بالذات قال
بعض الفضلاء معية الباري معه ذاتية في القسم الخامس اذ لا معنى لها الا تقارن
ما زمان زادا بعيان فيه او يقارنان له واعترض عليه بان انحصار المعية الزمانية في التقسيم
المذكورين ممنوع فان كل ما مع الزمان في الوجود مقارن لذلك الزمان مقارنة
زمانية وخارج عن القسمين المذكورين ومعنى كون الباري تعالى غير زماني انه ليس بحيث يكون
بحيث منطبقا على الزمان وان كان معه في الوجود اقول حاصل الاعتراض ان معية
الباري للزمان معية زمانية كما ان مقارنة الحوادث بالزمان كذلك ولا يقتضي ذلك
كون المقارنين في زمان واحد او مقارنين لزمان كذلك واحد حتى يكون احدهما
نفس الزمان كما في المثالين ومدار كلام هذا الفاضل على نفي المعية بينه تعالى وبين الزمان
والباري تعالى لا يوصف بالمقارنة للزمان كما لا يوصف بالوقوع في الزمان ويلزم عليه
ان لا يوصف الباري بالتقدم الزماني على الحوادث مع علمنا بانه كان ولم يكن معه شيء
من الحوادث وسيجيء تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى قوله اختلفوا في اصل المعنى المشترك
بين هذه الاقسام المقول عليها بالتشكيك لما اشار اليه الشيخ في المقالة الرابعة من الالهيات

بقوله فنقول ان التقدم والتأخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها يكاد يجمع على سبيل
التشكيك تحت اشارة الى معنى وهو ان للمتقدم من حيث هو متقدم شيئا وليس للمتأخر
ويكون لا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وقول الشيخ بعد ذلك والمشهور عند الجمهور
هو التقدم المكاني والزماني ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى كذا ومنه الى كذا يدل
على ان المتقدم منقول من التقدم المكاني والزماني الى معان اخرى وهذا اظهر مما ذكره
لانه ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه وان اراد معنى
مشتركا بين الخمسة مقولا عليها بالتشكيك فهو غير ظاهر فلعله بنى على تجريد الحواشي الا انه المخالفة
بين كلام الشيخ والمص فان المص ذكر ان مقوليته السبق بالمعنى الاصطلاحي بالتشكيك ومعينة وهو
ما صرح به الشيخ لكن الشيخ ذكر ان اللفظ منقول من التقدم الزماني والمكاني الى كذا ولم يذكر
ظاهر المعنى الذي بين ما ذكره وبين ما ذكره الشيخ اصلا وقوله ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو
غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه مندفع بان هذا المعنى هو المعنى الاصطلاحي
للسبق وما يقوم مقامه وهو المفهوم بحسب الاصطلاح بل العرف العام ايضا مطرد وبذلك
واطلاق السبق ومرادفاته على المعنى المشترك شائع في عبارات الشيخ وغيره من المحققين
وبذلك يسقط ما اورده المعترض على هذا الكلام من ان المص ذهب الى ان السبق مشترك
بين الاقسام على ما نقله الله وما ذكره الشيخ من انه منقول من بعض المعاني الى بعض اخر
يدل على انه مشترك بينها لفظي فلا محالة يكون بين كلاميهما مخالفة ثم حكم الشيخ بالاشتراك
تلك المعاني امر لا يقتضي ان يكون هذا الامر معنى لفظ السبق كما لا يخفى وما نقل عن الشيخ
من انه ذكر ان اللفظ منقول عن التقدم الزماني والمكاني الى هذا المعنى المشترك
بين الخمسة قرينة بلا مرية وما يوهم من ان للفظ السبق معنى اخر اصطلاحيا سابقا للمخمسة
اذ لم يثبت هذا الاصطلاح اصلا ولا يفهم منه المعنى المشترك قطعا **قوله** كما يكون بعد انتقال
فما ذكرنا لا شك في سقوط ذلك الا ان ظاهر كلام الشيخ من ان لفظ السبق منقول
من بعض المعاني الى بعض لا يدل على انه ليس له معنى مشترك بين الاقسام فان الاشتراك اللفظي
بين الاقسام لا ينافي الاشتراك المعنوي لجواز ان يكون اللفظ موضوعا تارة لكل قسم وتارة
للمفهوم المشترك وقد شاع في كلام الشيخ وغيره من اهل الاصطلاح اطلاق هذا اللفظ على المعنى
المشترك كما في قوله وهو ان للمتقدم من حيث هو متقدم شيئا ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر الا وهو

موجود للمتقدم فان المتقدم والمتأخر في هذه العبارة بالمعنى المشترك بين الاقسام
كما لا يخفى وليت شعري اذا اراد اهل الاصطلاح التعبير عن الامر المشترك المقول بالتشكيك
فماذا يعبرون عنه غير السبق ومرادفاته بمعنى هذا المعنى ويفهم من اللفظ قرينة بلا مرية وتكذيب
المص المحقق وغيره في مثل ذلك من غير سند يعول عليه مع انه ليس فيه مساهلة يحمل
على الانحراف عن سمت الاعتدال والتعسف بالمماراة مع اهل الكمال جلبا
لاعتقاد الجهال **قوله** وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة لها مثل غير مسلم
ولم لا يجوز ان يكون الاحتياج الى العلة المؤثرة من جهة واحدة الى غيرها من جهتين
او جهات لا بد لنفي ذلك من دليل قال في تجريد الحواشي انما كان الاحتياج اليها اقوى
واكمل لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغنى عنه
في بعض المعلولات ولانه يفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها واعترض عليه بانه
لا يلزم من شيء منهما ان يكون الاحتياج الى العلة الموجبة اقوى واكمل **اقول** كون الاحتياج
الى مفيد الوجود وموجبه اقوى من الاحتياج الى غيره مما يحكم به الفطرة فان احتياج المعلول
اولا وبالذات انما هو الى ما يوجده وذلك مما لا يرتاب فيه العقل السليم وكبرى القياس
بديهية والمقدمات لازم وكون الاحتياج اليه من جهة واحدة الى غيره من جهتين على تقدير
وقوعه لا يقدح في ذلك فانا نعلم ان هذه الجهة اقوى من جميع الجهات **قوله** اذ لو
لا هذه العلاقة في تجريد الحواشي فيكون السبق بها ذاتيا او دوما فيكون اولى
ثم ذكرت ان هذا ابدا عامه يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته وكون السبق
مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على التقدمات كما ان بعض
المقادير يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا
على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كالسبق هو ان يكون للسابق معنى حيث
ليس للاخر ولا يكون للاخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي اقوى
لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للاخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة
وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة حد الوجود وظرفا له لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده
في زمان وجود العلة فانه يمكن في سائر انواع السبق واذ لم يكن هذا المعنى للمتأخر من جهة
الحيثية لكنه يمكن ان يكون له فيكون السبق الذي هو جزء مفهوم السبق في الاول اتم فيكون السبق

فيه انه لو قيل هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق السبق على اقسامه بالتشكيك كما ان كون
خط ازيد من خط لا يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد اشد
من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك واعترض عليه بان الظاهر ان مرادهم
القوم هنا ان الامر المشترك بين جميع انواع المتقدم من حيث هو متقدم متفاوت مع
ولا شيء للمتأخر من حيث هو متأخر الا وهو للمتقدم مختلف الحصول في معروضاته
فالمحمول على المعروضات المأخوذ منه يكون مقولا بالتشكيك بالقياس الى المعروضات
اقول هذا ذكروا اطال الكلام فيه وانت تعلم ان هذا لا يرد على ما ذكره فان ما ادعى
انما هو على ما ذكره الشيخ وهو لا يقول بما هذا الاول كما ذكره في نظايره من مقولية الوجود
والسواد بالتشكيك واما كون المشترك بين معنى السبق على السابق مقولا بالتشكيك عليهم
فلا نزاع فيه كما صرح به وقد حققت لك في بحث التشكيك نحو ان يقال هذه بضاعتنا
ردت الينا **قوله** او حاجة كما في التقدم بالعلة او التقدم بالطبع فيه بحث
لان العارض الذي يعم التقدم والتأخر باعتباره لا بد وان يكون مشتركا بين المتقدم
والمتأخر كالزمان والمكان كيف لا وتقدم المتقدم انما يكون فيه والحاجة ليست مشتركة بينهما
اذ لا يجب ان يكون للمتقدم حاجة الى شيء والصواب ان يقال وحصول الوجود
كما في التقدم بالعلية او بالطبع لان العارض الذي يعم التقدم بالعلية وبالطبع عبارة
هو حصول الوجود وقد اشار الشيخ في التقدم بالعلية وبالطبع بقوله فاذن وجود
كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا
في الزمان او الدهر او غير ذلك لكن ليسا معا بالقياس الى حصول الوجود وذلك لان
وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا
وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا
ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك فهذا اقدم بالقياس الى حصول الوجود
قلت عليه في تجريد الحواشي انما يرد ذلك لو اراد انه بيان المعنى الذي فيه التقدم اما اذا اراد
بيان ما هو منشأ التقدم ولفظ المتن ظاهر فيما ذكره وقال والتقدم اما بعارض والظاهر
ان الباء للسببية لا للظرفية وعلى تقدير التنزل لا مانع من حمله على السببية فلا يرد ما اورده
واعترض عليه بانه ان اراد بقوله الحاجة منشأ التقدم انها منشأ التقدم بالطبع فمسلم

لكن لا يكفي ذلك في حمل كلام الشيخ على بيان منشأ التقدم فان الشيخ رتب التقدم
بالطبع والتقدم بالعلية كليهما على الحاجة وان اراد ان الحاجة منشأ التقدم بالعلية ايضا فممنوع
لان غير الفاعل من العلل محتاج اليه وليس متقدما بالعلية بل منشأه ما بالعلية هو الوجوب
انتهى وايضا لو كان مراده بيان ذلك لما كان اشكال في القسم السادس اذ تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض آخر لا محالة بسبب عروض ذاتي لاجزائه المتبائنة في الحقيقة
قوله هذه الثلثة المشترك بين التقدم بالعلية والطبع المخصص بهما من ساير
الاقسام واحال تخصيص الحاجة التي هي منشأ كل منهما الى فهم المتعلم فلا يرد عليه ما ذكره
اولا ولا ما ذكره ثانيا لان كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بسبب امر عارض
ينافي ما ادعوه من ان التقدم والتأخر يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها
بالواسطة فلا اشكال قائم ثم هنا امور يرد السؤال عليها منها ان المعترض
اطلق التقدم على المعنى المشترك في اول البحث مرارا كما اطلقه غيره وسموه الى اقسامه
كما هو المشهور وقد انكر جواز ذلك فيلزم ان يضرب فيه المثل المشهور السعير يوكل ويذم
ومنها انه لو قال في الايراد على ما ذكره لان الشيخ اراد بيان منشأ التقدم
لان الزمان والمكان والكمال المعتبرة في الاقسام الاخر مشترك بين المتقدم والمتأخر
لكان منافيا على ساق ايراده حيث لا يتحاشى عن مقابلة المنع بالمنع ولكان له صورة
عند من لا دربة له ووجه هذا الدفع ان الزمان السابق زمان والمكان السابق مكان
والكمال كمال فيصح ان منشأ التقدم فيها الزمان والمكان والكمال ومنها ان الشيخ
رد معية العلة للمعلول ان يكون في الزمان او الدهر او غيرهما فلا بد من بيان معانيها
جدا على طلاب الكمال وان لم يكن له مدخل في هذا الجدال فنقول قد حقق في موضعه ان نسبة
الثابت الى الثابت هو السرمد ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة المتغير الى المتغير
هو الزمان فان كان العلة والمعلول كلاهما غير زمانيين كانا معا في الزمان وان كان احدهما
زمانيا والاخر غير زماني وذلك انما يتصور اذا كان العلة غير زماني كالعقول بالنسبة الى الافلاك
فهما معا في الدهر واذا علمت ذلك فاعلم ان معية الواجب تعالى للزمان والزمانيات من قبيل
القسم الاخير لكن قد يطلق التقدم الزماني على تقدم الواجب تعالى والمجردات على غيرها
والمعية الزمانية على معيتها لها كما سبق في التعريف الذي ذكر في التقدم الزماني

شامل لهذا المقدم فلا بد ان يراد بالعارض الزماني في عبارة المتن ما يشمله
انما الاشكال في القسم السادس فيسلم ان الاشكال انما يتوجه لو اريد بالعارض الزماني
نفس الزمان كما حسبه اما اذا اريد به ما يعرض لاجزاء الزمان لذواتها ولغيرها
بواسطتها وهو عدم الاجتماع فلا اشكال لان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
بعارض زماني هو عدم الاجتماع وكذا لو اريد بالعارض المكاني نفس المكان كما فسره
انه لم يكن تقدم بعض اجزاء المكان على بعض بعارض مكاني اذ ليس للمكان مكان واذا اريد
ما يعرض للمكان بذاته وللمتمكن بواسطته وهو القرب من المبدا المحدود كان تقدم بعض اجزاء
المكان على بعض اخر بعارض جدا **اقول** لا نم ان حمل الزماني والمكاني على الزمان
والمكان اذ ليس في كلامه اشعار بذلك وما حسب المعترض انه يندفع الاشكال بحمل عليه
غير مسلم لانهم جعلوا التقدم عارضا لاجزاء الزمان لذواتها لا لامر اخر ثم عدم الاجتماع
ليس منشا للتقدم فانه مشترك بين المتقدم والمتاخر فلا يصح اسناده اليه ولا نم
ان القرب من المبدا المحدود يعرض للمكان بذاته وللمتمكن بواسطته كيف والمكان هو
السطح عندهم والقرب من المبدا فرع الوضع ولا قبول للسطح الوضع بذاته وقبول
المكان بواسطة غيره **قوله** لامتناع الخلو منهما قلت في الحواشي معنى ان العقلاء
اتفقوا على امتناع الخلو من القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم الدور
وعلى هذا المعنى يرد انه في القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما انهم
لم يعتبروا فيهما ذلك فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر
فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم الدور ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا
لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم والحدوث الزمانيين قيل فيه بحث
والاولى ان يقال الجمهور يطلقون القديم والحادث الزماني على معنيين لا يخلو عنهما شيء من الموجودات
فلو كان الزمان معتبرا فيهما لزم الدور **اقول** اما البحث فلم نذكره فلا نعلم حاله مفصلا واما ما جعله
اولى فليس كذلك بل الاولى ان يقال كما ذكرنا انهم اتفقوا على امتناع الخلو من القديم والحادث
الزمانيين فلو كان الزمان معتبرا فيهما لزم الدور ووجه كون الاولوية ظاهر لان المعنيين انما يتعينان
بعد تحقق كون الزمان معتبرا فيهما او غير معتبر فعدم اعتبار الزمان السابق على تعيين المتعين فلا يحسن تعويل
على انهم يطلقونهما على معنيين لا يخلو عنهما شيء من الموجودات ان لم يتعين عندنا المعنيان بعينه

ما ذكرناه فتدبر **قوله** وتحقيق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف قلت في الحواشي
لم يكشف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم
جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قال ذلك لغيروا المعنى المتعارف من الحدوث
بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح واعترض عليه بانا لا نم ان الحدوث
الذاتي عند الحكماء هو المسبوقية بالعدم بل هو عندهم المسبوقية باللاوجود واللاعدم كليهما
كما سيجي **قوله** اللاوجود هو العدم فالمسبوقية باللاوجود مسبوقية بالعدم ولا شك في
كونه مسبوقا باللاعدم ايضا فان الممكن قبل تاثير العلة فيه لا شيء محض فيصدق جميع السوالب
التي هي موضوعها ولا يصدق شيء من الموجبات ثم قوله هو عندهم المسبوقية باللاوجود واللاعدم
كليهما ان اراد ان كليهما معتبر في مفهوم الحدوث بالمسبوقية بالعدم قالوا ان المسبوقية ان كان
بحسب الزمان فهو الحدوث الزماني وان كان بحسب الذات فهو الحدوث الذاتي ودل عليه
كلام الشيخ الذي سننقله وان اراد انه يستلزم المسبوقية بكليهما فهو مع انه خلاف ظاهر اللفظ
لا يضرنا ثم ما ذكره على اصله لا يقدح في المقصود كما لا يخفى **قوله** قال الحكماء قلت في الحواشي
ما زاد الشيخ في الهيات الشفاء على ان قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته
ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان
من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ويتوجه عليه
ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له ان يكون موجودا لاحتياجه
في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وسنح لي في هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول
لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده
متاخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي
ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت
اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة والنقض لا معنى للعدم
الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت
نقيض وجوده في هذه المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف
بذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد ولا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني
لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة كما في الامور التي

ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضهما ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر
ولا عدمه لا يقال كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر
بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف
بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه عن طرفي النقيض في ذلك الزمان وهو محال واما سلبه
في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان تكون المرتبة ظرفا للاتصاف
فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى ان ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال بل واقع كما تحققه
وقد تلخص من ذلك البحث ان الممكن ليس له في مرتبة ذاته الا امكان الوجود والعدم فله
في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي تم والا فلا ثم لقائل ان يقول
لو تقدم عدمه بالامكان بالذات على وجوده كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه
اذ التقدم الذاتي عندهم منحصر فيما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق
العلة التامة البسيطة وهو خلاف ما هو مبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج
المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق كالامكان والاعتبارات اللازمة له
خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها في هذا النظر ولذلك صرحوا
بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة واعترض عليه اما اولا فلان الشيخ لم يرد بقوله للمعلول
في نفسه ان يكون ليس انه في نفسه معدوم كما حسبه بل اراد انه في نفسه ليس الا هو
اشارة الى ما ذكره في بحث الماهية من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي وحاصل ما ذكره ان المعلول
اذا اخذ بنفسه ولم يوجد معه غيره كان جميع ما يغايره مسلوبا عنه في هذه المرتبة فسلب ما يغايره
عنه يكون له في نفسه والوجود يكون له عن علته التي هي غيره وما للشيء في ذاته يتقدم على ما له
من غيره تقدما ذاتيا فيكون ليس المعلول ابدا ليس بعدما بالذات ولا يرد ما اورده عليه من ان
المعلول في مرتبة وجود العلة اذا كان مسلوبا على طريق نفي المقيد لم يكن المعلول موجودا في هذه المرتبة
فيكون معدوما فيها لعدم الواسطة فيكون الشيخ متصفا بكونه في هذه المرتبة والا لخلا
عن وجوده وسلب وجوده وهل هذا الا كما يقال وجود زيد يوم الجمعة مسلوب على طريق نفي المقيد
ولم يكن له سلب وجوده في يوم الجمعة قوله لجاز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم
في هذه المرتبة قلنا جواز ذلك ممنوع لان اتصافه في هذه المرتبة بالعدم لازم لتقدم
المرتبة على وجود المعلول وهو قبل وجوده معدوم بالضرورة سواء كان ذلك القبل زمانا او مرتبة

واما ثالثا فلان عدم استحالة خلو المرتبة عن النقيضين غير مسلم لان العقل يحكم بمجرد تصور
النقيضين على امتناع اجتماعهما وامتناع ارتفاعهما مطلقا سواء كان الاجتماع والارتفاع
في زمان او في مرتبة فكما انه يمتنع اجتماعهما في زمان واحد او مرتبة واحدة كذلك يمتنع
ارتفاعهما في احدهما نعم قد يعتبر العقل الماهية مجردة عن جميع ما يغايرها وهي لو كانت كذلك لكانت
خالية عن الوجود والعدم لكن ذلك مجرد اعتبار ذهني يمتنع تحققه في الواقع ويمتنع خلو الواقع
عن النقيضين سواء كان زمانا او مرتبة وذلك ظاهر جدا واما رابعا فلان انحصار التقدم
الذاتي عندهم فيما بالعلية او بالطبع ممنوع اذ تقدم الشيء في نفسه على ما له من غيره ايضا
تقدم ذاتي على ما نص عليه الشيخ فيما نقلناه آنفا واما خامسا فلان تفسير العلة بما يحتاج اليه
المعلول لا يقتضي ان يكون المحتاج اليه غير سابق على الاحتياج كما حسبه ولو سلم انه يقتضي
ذلك لخرج عن تعريف العلة العلة السابقة على الاحتياج كالفاعل والمادة في الامور الحادثة
قوله يعرض اولا هذا البحث على قوانين الآداب لسمع السائل عن المعلل فنقول
لا شك ان الشيخ معلل في هذا المبحث وما سنح ايضا دليل على هذا المطلب فلا ايراد عليهما
في قوة المنع والكلام المصدر بقوله فان قلت دليل لاثبات المقدمة الممنوعة من قبل المعلل
والجواب عنه منع لمقدمات هذا الدليل ولذا الكلام المصدر بلا يقال دليل آخر لاثبات المقدمة
وجوابه منع اذ المقدمة هذا ظاهر ان الممنوع الى ذكرها خارجة عن قانون التوجيه لا سيما قوله قلنا
جواز ذلك مم فانه قد اعرض هو بعرض عن ذلك فانه امر معهود منه وهو يعرض لدفع الشبهة بنفسه المنقول
بعد الاغماض عن ركاكة توجيه كلام الشيخ وحمله على ما لا يفهم منه اصلا لما تم ان المعلول اذا اخذ
كان جميع ما يغايره مسلوبا عنه في هذه المرتبة ومعلوم ان سلب ما يغايره ايضا امر يغايره
فيكون مسلوبا عنه في هذه المرتبة فسلب ما يغايره لا يكون له في نفسه فسقط ما ذكره اولا وما اورده
ثانيا مرجعه الى ما ذكرته في السؤال الاول والثاني واجبت عنه وما ذكره الاستاد على المطلوب
اذا عاد المقدمة الممنوعة بعينها فان السائل منع ان سلب كون الوجود في مرتبة يستلزم كون
سلب الوجود في تلك المرتبة ومنع صحة قياس ذلك على سلب كون الوجود في زمان وكون سلبه
في ذلك الزمان ومنع امتناع خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه لا يكون شيء منهما في هذه المرتبة
وهو اعاد تلك المقدمات الممنوعة كما ترى وقابل ما ذكر في سند المنع من جواز خلو المرتبة
عن النقيضين بمنع ذلك الجواز مع ظهور ان عدم تقدم الشيء على الشيء لا يستلزم تقدم نقيضه

على ذلك الشيء فان وجود زيد ليس متقدما بالذات على وجود نفسه اذ ليس وعدمه
ايضا ليس متقدما على وجودها فليس وجوده في المرتبة السابقة متقدما على وجودها ولا عدمها
فيها وليس ذلك ارتفاعا للنقيضين في نفس الامر اصلا كما انه ليس خلو الماهية في نظر العقل
عن النقيضين كما ذكره ارتفاعا لهما بحسب نفس الامر فظهر سقوط ما ذكره ثانيا وثالثا
وما ذكره رابعا منع لا يضر لان التقدم الذاتي كاف في لزوم المحذور المذكور لان المتقدم الذاتي
محتاج اليه فيكون علة او جزءا من العلة واذ لا مجال للعلة هنا فيكون جزءا منها فيلزم ان لا توجد
علة ما بسيطة على ان هذا المنع يجوز تقسم من العدم الذاتي لا اسم له وهو في غاية البعد
عن الطبع السليم وجعل مورد النزاع سندا للمنع من خواصه فان الكلام في امكان كون
هذا تقدما ذاتيا وهو جعله سند المنع الانحصار وما ذكره خامسا مبني على اهمال مصطلحهم
العرف فانه اذا قيل ما ذا يحتاج اليه في استنباط الآية لم يعد الاحتياج الى الالات والمعنى منه
قطعا بل انما يجاب بذكر المعنى والالات وسائر ما يتعلق به الاحتياج دون نفس الاحتياج
وهو سابق عليه كالامكان وما ذكره بعد التنزل من خروج العلة السابقة على الاحتياج
وقصرها بالفاعل والمادة مما يتعجب منه الصبيان ثم نقل هذا المعترض عن بعض الفضلاء ما راه
فائدة ورسالة افرد **قوله** لكن لا يمكن اجراؤه في القدم على الحواشي يمكن ان يقال لو وجد
القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة
وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا مع انه قد سبق في تحقيق الحدوث
الذاتي قادر على حل هذا وامثاله قال المعترض ولعله اراد توجه الحل قياسا على ما ذكره
في الحدوث الذاتي ان يقال غاية ما لزم من عدم القدم في هذه المرتبة ان لا يكون
الموصوف فيها قديما على طريق نفي القيد ولا يلزم ان يكون حادثا فيها لجواز ان يكون
في المرتبة المذكورة خاليا عنهما وفيه بحث اذ الخلو عن الحدوث والقدم الذاتيين بالمعنى
المذكورة غير جائز كما لا يخفى على من تامل فيهما **اقول** مسلم ان الخلو عنهما بحسب نفس الامر ممتنع واما بحسب
المرتبة فلا فكل موصوف فهو في حد ذاته خال عن الاتصاف بكل وصف ويعضده فالماهية
في حد ذاتها ليست حادثة ولا قديمة وكذا سائر الاحوال فانها من ان الماهية ليست من حيث هي الا هي
قوله وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا اقول غير مسلم اذ مفهوم السبق لا يلزم
ان يكون كنهه لازما بل يجوز ان يكون عارضا لها وعارض الموجود الخارجي يجوز ان يكون

ان يكون العدم معتبرا فيه الا يرى ان بعض من يرى وجود النقطة في الخارج عرفها
بانها عرض ذو وضع يقتضي عدم القسمة فالاولى ان يقال لما كان التقدم الذاتي
عدم المسبوقية بالغير كان العدم محمولا عليه مواطأة فلا يكون موجودا خارجيا **اقول**
انت خبير بان هذا المنع لا يرد على الدليل لانه انما ذكر ان ما يكون العدم جزءا من مفهومه
لا يكون موجودا واذا كان جزءا من مفهومه يكون داخلا في مفهومه لا عارضا له
وما ذكره في التنوير ليس الا اطلاعا لان من عرف النقطة بذلك لا يدعي دخول هذه الامور
في مفهوم النقطة **قوله** فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية الخ قيل فيه بحث اذ كما ان
الاجزاء العقلية عبارة عما تركب الشيء عنها في الوجود الذهني كما ان الاجزاء الخارجية
عبارة عما تركب عنها في الوجود الخارجي لزم احتياج الشيء اليها في الوجود الذهني
كما حققه الشارح لكن لما امتنع ان يكون الشيء في الوجود الذهني واجبا بالذات
لاحتياجه الى الذهن في هذا الوجود استغنى الواجب عن نفي هذه الاجزاء عنه
فليس الدعوى هناك ان الواجب في الوجود الذهني بسيط والا لزم احتياجه
في هذا الوجود الى غيره لانه في هذا الوجود ليس واجبا قطعا ومحتاج الى غيره سواء كان
بسيطا او مركبا بل الدعوى ان الواجب في الوجود الخارجي الذي هو واجب فيه
بري من الاجزاء التركيبية ومن الاجزاء التحليلية ايضا اما براءته عن الاجزاء التركيبية
فظاهر واما عن الاجزاء التحليلية فلان الجزء التحليلي وهو ما ينقسم العقل الشيء اليه سواء كان
مقداريا كنصف متصل واحد او غير مقداري كالجنس والفصل وهذا القسم حقيقة الاجزاء
العقلية بعض الشيء الذي له ذات حاصل فيه واذا فتش العقل تلك الذوات الى الشيء الذي
هي بعض منه في مرتبة الوجود يحكم بتقدمها عليه بالطبع فلو كان للواجب شيء من تلك الاجزاء
لم يكن واجبا بالذات ومنتهى سلسلة الموجودات هف فان قلت الاجزاء التحليلية
تحصل بتحليل العقل وقسمة الكل اليها فما لم يقسم العقل الشيء لم يكن له اجزاء تحليلية اصلا
فيكون الاجزاء المذكورة متاخرة عن تقسيم الشيء وقسمة متاخرة عنه فكيف يتصور ان يكون
الاجزاء المذكورة متقدمة عليه بل تلك الاجزاء ذوات متصفة بالوحدة قبل تقسيم العقل
ولم يتميز بعضها عن بعض في هذه المرتبة فاذا قسمه اتصف ذوات الاجزاء بالبعضية
والكثرة وتميز بعضها عن بعض عند العقل فذات الجزء متقدم على التقسيم المذكور والاتصاف

تلك الذات بالجزئية متأخرة عنه والعقل يحكم بتقدم ذات الجزء على الشيء لا بتقدمه
مع وصف الجزئية غاية الامر ان حكمه بتقدمها عليه يكون بعد التقسيم اذ قبل التقسيم
لا يتميز ذات الجزء عند العقل ولا يقدر العقل ان يحكم عليها فاذا قسم الشيء الى الاجزاء
وميز الجزء وعنده وقاس الشيء اليه في مرتبة الوجود حكم بتقدم ذات الجزء على الشيء
تقدما بالطبع فذات الجزء متقدم عليه وعلى التقسيم ايضا وحكم العقل بعدهما موخر عنهما
ولا محذور في ذلك فان قلت معنى تقدم امر على آخر عبارة عن سبق حصول المقدم
على حصول الموخر وهو ان يكون للمقدم حصول في مرتبة لا يكون الموخر حاصلا فيها
فاذا كان ذات الجزء المذكور متقدما قبل التقسيم وهي حينئذ مبهمة لزم ان يكون للمبهم حين
مبهم حصول وهو منكر عند القوم قلت لا نم ان السبق المذكور عبارة عن ذلك كيف ولو كان
كذلك لزم ان يكون للعلة الموجبة حصول في مرتبة بدون حصول المعلول بل هو عبارة
عن احتياج ما يجده العقل للمقدم على الموخر واذا قايسهما الى الوجود ويعبر عنها بالفاء المستعمل
بينهما في قوله وجد العلة فوجد المعلول ووجد الجزء فوجد الكل ولا محذور في ان يجد العقل بعد التقسيم
احتياج ذات الجزء [illegible] فان قلت قد اشتهر في السنة المتاخرين ونقلهم من السلف ان الاجزاء
العقلية هي ما يتركب الشيء منها في الوجود الذهني وعلى ما ذكرت انما هي شطر من الاجزاء التي
يحلل العقل الشيء اليها وان كان في الوجود الخارجي فانما اراد القوم بها ما قلت لانهم
ارادوا بها ما ذكرت فانهم صرحوا بان الاجزاء العقلية للانسان هي الحيوان الناطق
وللسواد هي اللون القابض للبصر ولا خفاء في ان الانسان في الوجود الخارجي حيوان
ناطق لا في الوجود الذهني فانه هناك ليس حيوانا ولا ناطقا بل كيفية نفسانية كما حقق في موضعه
ولا في ان السواد في الوجود الخارجي لون قابض للبصر لا في الوجود الذهني ونظائر ذلك اكثر
من ان يحصى **اقول** لما كان ذات الجزء قبل التقسيم متحدا مع الكل في الوجود كما اعترفت
فاذا قسم العقل الكل الى الاجزاء فلا يخلو من ان يحكم بتقدم ذات الجزء في الوجود السابق
على التقسيم او اللاحق الذي يتميز فيه كل جزء عن الآخر وعن الكل او في الوجود مطلقا من غير تعيين
والاول باطل لانه باعتبار هذا الوجود متحد مع الكل فلا يتصور التقدم والتأخر فيما بينهما بحسب هذا
الوجود وكذا الثاني لانه بحسب هذا الوجود متاخر عنه كما عرفت وكذا الثالث لان وجوده
منحصر في المعنيين المذكورين وقد بطل التقدم في كل منهما فيبطل في المطلق ثم انه على عادته

المستمرة بعد الدعوى المذكورة لما اورد على نفسه ان معنى التقدم سبق حصول
المتقدم على حصول المتأخر وذلك يقتضي ان يكون للمتقدم حصول في مرتبة لا يكون
المتأخر حاصلا فيها فلو كان ذات الجزء متقدما قبل التقسيم لزم ان يكون للمبهم حين
هو مبهم حصول وهو منكر عند القوم حمل نفسه في الجواب نفا فقال لا نم ان معنى السبق
المذكور ذلك واسند المنع الى انه لو كان كذلك لزم ان يكون للعلة الموجبة حصول في مرتبة
بدون حصول المعلول بل هو عبارة عن احتياج ما يجده العقل للمقدم على المتاخر **اقول**
بعد الاغماض عن ان السؤال منع وما ذكر في بيانه سند ولا اقل من احتماله للحمل على ذلك
فالمنع في مقابلة المنع غير موجه ان هذا المنع لا يجديه لان استلزام السبق لهذا المعنى كاف
في لزوم المحذور وقد اعترف بتمام مرادنا مال ان السبق مشترك في هذا المعنى فلا يجديه منع
كون السبق عبارة عن ذلك وما ذكره في معرض السند غير مستقيم اذ القوم اطبقوا على ان
للعلة الموجبة حصولا في المرتبة السابقة على وجود المعلول وبنوا على ذلك ان العالم لو كان علة
للمؤثر لزم امكان الخلاء كما هو مبين في موضعه وما ذكره من ان السبق عبارة عن احتياج ان اراد
مطلق الاحتياج لزم ان يكون كل جوهر متقدما على كل عرض فان الجوهر احق بالوجود من العرض
وكل واحد من الاعراض القارة متقدما على غير القارة فانها احق بالوجود منها وان خصص
الاحتياج بما يستلزم هذا المعنى لزم المحذور المذكور ثم ما ذكره آخرا من ان الانسان في الوجود
الذهني ليس حيوانا ناطقا والسواد في الوجود الذهني ليس لونا قابضا مبني على ما هو مقرر في اصوله
الموضوعة وهي ان الماهية تنقلب في الوجود الذهني الى غيرها وقد سبق هنا الكلام عليه ونقول
ههنا اذا حصل مفهوم من المفهومات في الذهن فلا شك ان الحاصل في الذهن هو نفس ذلك
المفهوم لان العلم بالشيء يستلزم حضور نفس ذلك الشيء لا حضور مثاله وصورته فان كل ما نعرضه
مغاير له ليس حضوره حضوره وان فرض اي ارتباط وعلاقة بينهما وذلك امر لا ينكره
من له فطرة سليمة فاذا علمنا الحيوان الناطق كان الحاصل في ذهننا نفس الحيوان الناطق
والمسلوب عنه بحسب هذا الوجود هو لوازم الوجود الخارجي لا لوازم الماهية ولا لوازم الوجود الذهني
كما حقق في موضعه وقد يتوهم بواسطة اشتباه لوازم الوجود الخارجي ان الموجود في الذهن
ليس تلك الماهية ثم اني ذكرت في الحواشي لبيان نفي تركب الواجب من الاجزاء العقلية ان كل اجزاء

للعلة

العلة متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الحمل فوجودهما
واحد ومفهومهما اثنان لوجودهما غير مهيتهما وانه قد ثبت ان الواجب لا مهية له وراء الانية
كما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط لا يحلله العقل الى مهية وتشخص ولا الى مهية ووجود اذ لو كان له مهية
كلية لم يكن من حيث مهيته موجودة بل احتاج الى امر اخر يحصله ويشخصه فلا يكون وجوده عين مهيته
ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة فاما ان يكون نفس تلك
المهية او غيرها وكلاهما محال لان على ما فصل في موضعه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن
ان يتعلق بشيء اخر اصلا سواء كان جزوا له او معروضا له اذ على التقديرين يكون وجوده
وصفا لغيره يعني انه يكون شيئا موجودا وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر واعترض عليه اما اولا
فان المفهوم ما حصل في العقل وتغاير المفهومين يدل على ان ما حصل منهما في العقل اثنان فان اراد
بوحدة الوجود ان وجودهما في العقل واحد فممنوع فانهما في العقل اثنان ولا محالة لهما
هناك وجودان ولا يلزم من صحة الحمل اتحاد وجودهما العقلي وان اراد ان وجودهما في الخارج
واحد فمسلم لكن لا يجدي في ان يكون المتغايران ذهنا متحدين وجودا في الخارج فلم لا يجوز ان يكون
امران متغايران في الذهن لهما معا وجود خارجي واما ثانيا فلا معنى لقوله لا مهية للواجب
وراء انيته ليس ما ذكره وهو ظاهر لا سترة به واما ثالثا فلانه ليس اثر العلة اتصاف المهية بالوجود
حتى لو كان مهية الواجب نفس الوجود لاستغنى عن العلة بل اثره المهية فلو كان للواجب مهية
سواء كانت وجودا او غيره كان شيئا موجودا الا الموجود البحت ولزم ان يحتاج الى العلة
وقد سبق بيان ذلك في الحواشي السابقة فلا نعيده **قوله** اما الاول فسقوطه
اظهر من ان يبين لانه توهم ان مدار البيان على المتغايرين والوجود فيهما لا يجوز اتحادهما
في الوجود الخارجي وذلك وهم عجيب ليس له منشا فان صريح العقل يدل على ان الجنس والفصل
متغايران والوجود واحد فلا يكون عين الوجود اذ الاثنان غير الواحد بالبديهة ان كان
مما يخيله واما الثاني فمعارض بمثله كما سبق تفصيله واما الثالث فمخالف لما عليه المشائيون
من ان اثر العلة هو الاتصاف بالوجود كما تقرر في موضعه ونبا كلامي هنا على ذلك وان كان
التحقيق مذهب الاشراقيين وهو ان الاثر هو الذات لا يقدح في المقصود لان ما يحتاج الى العلة
الى المهية او الوجود فهو معلول عند الفريقين فان ما يكون كذلك يحتاج في ذاته الى العلة الموجدة

وفي الاتصاف بالوجود على الوجه الاول وقد عرفت مما سبق ان حقيقة الواجب
عند القوم وجود خاص قائم بذاته فيستغني في ذاته وفي وجوده عن الغير فان كونه
موجودا عبارة عن كونه وجودا قائما بذاته وقيام الوجود من قبيل قيام الشيء بذاته
فيستغني عن العلة في ذاته ووجوده كما فصل سابقا **قوله** يجوز ان يكون له حقيقة
منحصر في نوعه قيل يندفع هذا الاحتمال وتركبه من امرين متساويين ايضا بما قررناه
لك انفا **اقول** يندفع ما قرره انفا بما قررناه انفا **قوله** فلم يحصل منهما حقيقة
واحدة تحصله في الحواشي ربما يمنع ذلك ويسند السرير المركب من قطع الخشب
والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها اعتبارية مع انه كلام على السند
غير مسموعة الى ان يثبت ايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن المحال كونه غير ممكن
لا اقتضى استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون
اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها
اما في وجوده او في تحصله نوعا كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر تحتاج اليها
في تحصلها تلك الانواع اعني انواع المواليد وان لم تحتج اليها في وجودها وتحصلها
بحسب انواعها انفسها واعترض عليه بانه لو تركب مهية واحدة حقيقة من عرض ومحله
فان بقي هويتهما في نفس الامر منهما حال التركيب كان فيها هناك اثنان وكما لا يكون اثنان
حيث يكون اثنان عددا الاخر لا يكون واحدا انفا فاذن ما يكون في نفس الامر منهما
اثنان لا واحد حقيقي وان بطل هوية العرض انعدم بالكلية لبرائه عن المادة الحاملة
فيه على ما بين في موضعه وح لا يكون التركيب منه وان بطل المحل بالكلية لا يكون التركيب
انفا وان بطل هوية المحل وبقي هوية العرض مع مادة المحل فلا بد من صورة تعين تلك المادة
وهي مع العرض اثنان لا واحد بخلاف العناصر في المواليد [illegible] فانها لما بطلت
هوياتها صارت موادها المهية مستعدة لان يصير شيئا واحدا حقيقيا كما سمعته اذا التئمت
الى الهيئة **اقول** كون الاثنين من حيث هو اثنان لا ينافي كونه واحدا بالوحدة
العارضة له بل هو واحد من الاثنين من حيث هو ولا يلزم منه ان يبطل الاثنينية كما ان كون الالف
واحدا من احاد الالوف لا ينافي كونه الفا فلا ينافي في بقاء الجزئين حال التركيب
كون المجموع نوعا واحدا حقيقيا فان كثرة الاجزاء لا تنافي وحدة الكل وقياسه على انه

لايكون عددا آخر قياس مع الفارق فان الاثنين كساير المفهومات واحدة
بالوحدة العارضة له فان الوحدة شاملة لجميع المفهومات بخلاف مراتب الاعداد
نعم الاثنان لا يكون واحدا بالوحدة التي هي جزؤه فما ذكره سفسطة ثم القول
ببطلان الهويات في العناصر التي هي اجزاء المواليد مخالف لمذهب الحكماء بل هو مذهب
البعض الذي شنع عليه الشيخ في الشفاء بقوله لكن قوما في قرب زماننا اخترعوا مذهبا
عجيبا غريبا وكلامي انما هو على مذهبهم فلو فرضنا صحة ما ذكره فلا وجه لايراده علينا
فكيف وهو غير صحيح كما سمعته اذا فهمت النوبة الى ما نه قال المعترض فان قلت ما هو
كثير في نفس الامر قد يتصف بالوحدة فيها كالبيت فانها لبنات كثيرة في نفس الامر
ويصدق عليها انها بيت واحد فلم لا يجوز ان يكون المركب من العرض ومحله كذلك
قلت البيت اسم اللبن مثلا وعارض هو مجموع المفهوم المسمى بالبيت اعني المجموع
المخصوص فانه عرضي للذات التي هناك فان الذات كثيرة في نفس الامر وهي اللبنات
لا واحد والمفهوم المسمى بالبيت العارض لها وهو المجموع واحد فيها لا كثير فان الكثير
غير الواحد فان قلت اللبنات والمجموع بحسب تعقل العقل اثنان لكنهما في الخارج
امر واحد لاتحادهما هناك فهذا الامر لما كان عين اللبنات كان كثيرا فيه ولما كان
عين المجموع كان واحدا فهو في الخارج واحد وكثير قلنا سلمنا انه واحد وكثير
في الخارج لكن لما كان اللبن ذاتيا له وهو بما هو عين اللبن كان كثيرا لكون كثيرا بالذات
ولما كان الاجتماع عارضا وهو بما هو عين المجموع كان واحدا لكون واحدا بالعرض
ولا يجوز في ان يكون الامر الخارجي الذي هو عين مفهومين يكون له بما هو عين احدهما
حكم لا يكون له ذلك الحكم بما هو عين الآخر كالطبيب الباني فانه بما هو طبيب معالج بالذات
وبما هو بان ليس معالجا بالذات بل بالعرض وهكذا الشيخ المربي من بعد فانه قد يكون
بما هو جسم مبصر وبما هو غير مبصر مع انه عين كل منهما فاذا كان الحقيقة المركبة من العرض
ومحله من هذا القبيل كانت كثيرة بالذات واحدة بالعرض فلا يكون واحدة حقيقية
اذ المعنى بالوحدة الحقيقية هي الوحدة بالذات لا الوحدة بالعرض واما ما حسبه من ان اجزاء
في المواليد مستغنية عن الصور الحالة فيها فليس كذلك لما حقق في موضعه من ان تلك الاجزاء
عند تركب المواليد منها بصور مبهمة محتاجة الى معين هو الصور الحالة فيها عند التركيب

اقول انت ومستحق الخطاب تعلمان انه ليس فيما ذكره دليل على ان الماهية
الواحدة وحدة حقيقية لا تتالف من الجوهر والعرض والواجب عليه اثبات ذلك
ثم ما ذكره وان كان مما لا يليق بان يتعرض له مقدوح من وجوه الاول ان ما ذكره من ان البيت
عارض للبنات غير مسلم بل البيت هو مجموع اللبنات لا مفهوم المجموع حتى يكون عارضا له
بل هو ذات اللبنات المعروضة للاجتماع وذلك ظاهر الثاني ان ما ذكره اولا في جواب
لا يقتضي ان لا يكون مجموع اللبنات نوعا واحدا حقيقيا اذ الوحدة العارضة للنوع
لا ينافي اشتمال النوع على اجزاء كثيرة فان الكثرة صفة الاجزاء والوحدة صفة النوع
ولا منافاة بين كثرة الاجزاء ووحدة النوع الثالث ان ما ذكره في جواب السؤال
انما يقتضي ان يكون وحدة الاجزاء من حيث ذواتها بالعرض ولا يلزم منه ان يكون
وحدة النوع بالعرض لان النوع هو مجموع تلك الاجزاء والجمع من حيث الجمع له وحدة هي
صفتها بالذات لا بالعرض فالاجزاء من حيث ذواتها كثيرة ومن حيث انها نوع من المركبات
واحد جار في جميع اجزاء المركبات الحقيقية كاعضاء الفرس فانها من حيث انها ذوات
الاعضاء كثيرة ومن حيث انها مجموع البدن واحد فعلى ما ذكره لا يكون البدن نوعا واحدا
حقيقيا وكذا الحال في اجزاء سائر النباتات والحيوانات بل في العناصر التي هي اجزاء
المواليد فانها باقية بصورها عندهم كما لا يخفى على من له ادنى دربة بكلام القوم وما ذكره
من ان تلك الاجزاء في المواليد بصور مبهمة محتاجة الى صور المركبات فان اراد بالابهام
انها تخلع عن صورها العنصرية فهو خلاف مذهبهم فانه قول باستحالتها في جواهرها فيكون
كونا وفسادا وذلك منكر عند الحكماء كما سبق وقوله كما حقق في موضعه ليس لانه
ان اراد ان القوم حققوا كذلك فهو افتراء وان اراد انه في حقيقة فهو ساقط كما
وعلى فرض ان يكون كذلك لا يدفع الايراد عن القوم وان اراد بالابهام انها لا تصير
نوعا معينا من المواليد الا بصورة ذلك النوع ومع ذلك هي باقية بصورها العنصرية فهو
حق لعدم احتياج اجزاء المركب الحقيقية بحسب ذواتها الى ما يحل فيها ومثل ذلك يجوز في العرض
وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه لننظر فيه ثم اني ذكرت في بعض تحريرات الحواشي
انه يمكن ان يقال ان اجزاء العناصر في المواليد لما استحالت عن صرافة كيفياتها الى الكيفيات
المتوسطة فقد صارت بحيث لو لم تفض عليها صورة المركب لم تبق بل كادت ان تستحيل

في جواهرها فصورة المركب بخطها في هذه الحال فيكون محتاجة اليها في بقائها ولك
ليس بعيدا عن النظر الحكمي وبالجملة هذا وجه لو ساعده الانصاف امكن ان يكون مخلصا
عن هذا الايراد **قوله** واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا قيل لك ان يبطل
هذا الاحتمال بان الواجب لو كان مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري لبقي
في المركب هوية الواجب لامتناع بطلانها وكان فيه هوية الصورة الحالية ايضا فيكون
فيه كثرة بالفعل فلا يكون واحدا حقيقيا لانها متكثرة بالذات كما مر اتفاقا قال بهمنيار
كل ما كان الوحدة فيه بالفعل لا يكون الكثرة فيه الا بالقوة **اقول** لا نم ان كثرة الاجزاء
ينافي وحدة الماهية فان الماهيات المركبة باسرها واحد من حيث انها تلك الماهيات كثيرة
من حيث الاجزاء ومعنى كلام بهمنيار ان ما هو واحد بالفعل من جهة لا يكون فيها كثرة مقابلة
لتلك الوحدة الا بالقوة مثلا الماء الذي هو في الكوز شخص واحد من اشخاص الماء فلا يكون
فيه كثرة اشخاص الماء الا بالقوة فانه اذا قسم يحدث منه اشخاص كثيرة من الماء وليس فيه
دلالة على ما نحن فيه بل هذا مبني على اصوله الموضوعة المخالفة لاصول الحكمة فان اجزاء العناصر
عندهم باقية في انواع المركبات مع ان كلا منها واحد وحدة حقيقية بل الهيولى والصورة
كلاهما موجودان بالفعل في الجسم الطبيعي بل النفس والبدن جزءان من الانسان على ما حققه
الشيخ وغيره مع انه انواع حقيقية لكنه **قوله** بانقلاب اجزاء العناصر من صورها الى الم
واتحاد الهيولى والصورة في الوجود واتحاد النفس مع البدن كذلك الى غير ذلك مما ثبت
من المعارف **قوله** ان لم يقم به الوجود ولم يكن موجودا قيل عليه لم لا يجوز ان يكون قد سبق
انه ليس للوجود قيام بشيء من الموجودات لا ذهنا ولا خارجا بل هو امر عقلي انتزاعي
ولا محذور **اقول** لا نم انه ليس له قيام بالموجودات بحسب نفس الامر ولئن سلمنا انه ليس له
قيام بها بحسب الخارج وذلك لان الوجود كسائر المفهومات متحقق في نفس الامر بالبرهان
الدال على ان للاشياء نحوا اخر من الوجود على ما سبق وسوفي ذلك التحقيق باعث المهيات
ولا نعني بالقيام الا هذا المعنى فان قلت قد سبق ان الوجود في التعقل عن الماهية فلو كان له
قيام بها بحسب نفس الامر لم ينفك عنه في التعقل لان الوجود انما يوجد في نفس الامر
باعتبار وجوده في الذهن لا بحسب الوجود في الخارج اذ لا وجود له فيه فان ثبت له وجود
في نفسه في نفس الامر ووجود لغيره في نفس الامر ايضا ولا محذور في ذلك فان العقل كما

كما يجد الجسم متصفا بالسواد بحسب وجوده في الخارج كذلك يجد الخط متصفا بالانحناء
بحسب وجوده في نفس الامر وانكار ذلك مخالف للفطرة ولحكم المحققين كافة بان الوجود
قائم بالماهية **قوله** انما كان ذلك اذا كان المعتبر ما له حظ من خارجيته قلت في الحواشي
اذا كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته
للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه على التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا
امكانه باعتبار ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده
واعترض عليه بانه ان اراد بوصف الذات ما هو قائم بها في نفس الامر ذهنا او خارجا
فالوجود ليس كذلك لما مر من امتناع قيامه بالموجودات في نفس الامر ذهنا او خارجا
فالوجود ليس كذلك لما مر من امتناع قيامه بالموجودات في نفس الامر وان اراد به
صدق حمل المشتق منه على الذات فذلك كما لا يقتضي امكان وجود الصفة في نفسها لا يقتضي
امكان ثبوتها للموصوف لما مر من ان صدق الحمل لا يوجب ثبوت مبدا المحمول **اقول** نخ
نختار الاول ونمنع امتناع قيامه بالموجودات في نفس الامر وقد سبق تفصيله **قوله**
لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا قيل قد اصاب انه في ذلك والحق ان الوجود
فرد عارض لشيء من الموجودات وقد سبق الدليل على ذلك قال بهمنيار بتخصيص الوجود
العام في الواجب بانه لا علاقة له وفي الممكنات بعلة او موضوع اه **اقول** قد سبق
ما في دليله على ذلك ثم ما ذكره مبني على اصوله الموضوعة التي منها ان الوجود لا عروض له
للماهيات اصلا بحسب نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا وهذا يقتضي ان لا يكون حصة الوجود
ايضا عارضا اصلا وما ذكره انه هو انه ليس له فرد سوى الحصة وان احدهما من الاخر
قوله لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها قيل عليه لم
لا يجوز ان يكون وجود الواجب معللا بشيء سواء كان ذاته او غيره على ما مر الاشارة اليه
وقد سبق منها توجيه هذه العبارة على وجه لا يستلزم كونه معللا **قوله** اذا كان وجود
الواجب زائدا على ذاته فلا بد ان يصفه قيل ان اراد باتصاف الذات بالوجود قيام
الوجود بالمعنى المصدري بها فلزوم ذلك لم لما عرفت غير مرة وان اراد به صدق المشتق منه
عليها فسواء كان الذات وجودا او ماهية اخرى لا بد لذلك من علة نعم ما هو سوى عين الماهية
وجود غني عن السبب على ما سبق تحقيقه **اقول** قد مر الكلام عليه وعلى امثاله مرارا ثم لا نم

اقول

ان الوجود العام بذاته لابد له من علة فان كونه موجودا هو عين كونه وجودا قائما بذاته
وقد سبق تفصيله قوله وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر وان لا يتصف
قيل ان اراد بعدم اتصاف الشيء بتلك الامر ان يتحقق الشيء غير متصف به فلا يجوز اتصاف
زيد بالوجود بهذا الوجه لان زيدا اسم فرد مخصوص من افراد الانسان وحال العدم
ليس فردا له لامتناع صدقه عليه حينئذ وان اراد به ان لا يكون الشيء متصفا بذلك الامر
سواء كان في حال تحقق الشيء المذكور اولا فالاربعة يجوز ان لا يكون متصفا بالزوجية
من هذا الوجه فانها حال العدم لا يكون زوجا ولا اربعة ايضا اقول مراده ان يكون
الشيء المقيس اليه بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به سواء كان ذلك الشيء نفس الماهية
من حيث هي او الماهية مع قيد الوجود والوجود بالنسبة الى ذات الواجب من حيث هي ذات
لا يمكن ان يتصف به وان لا يتصف لتحقق الضرورة هناك من غير قيد فلا يحتاج الى العلة كما ان
الزوجية بالنسبة الى الاربعة الموجودة كذلك فلا يحتاج الاربعة بعد وجودها الى علة لجعلها
زوجا وحاصل كلامه ان كل ما هو واجب بالنسبة الى شيء لا يحتاج ذلك الشيء في الاتصاف به
الى علة ولما كان الوجود واجبا بالنسبة الى ذات الواجب لا يحتاج الذات في الاتصاف به
الى علة والزوجية لما كانت واجبة بالنسبة الى ذات الاربعة الموجودة لم يحتج الاربعة الموجودة
الى علة في الاتصاف بها هذا معنى كلامه وهو منحرف لما ذكرنا والغرض ان المحشي لم يحصل مقصوده
قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا له قيل لو صح ذلك لزم
ان لا يكون الماهية المتصفة بامر لا تقتضيه ذاتها وحدها او مع لازمها اياه لم يكن اتصافها
ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته عنها في نفس الامر بل يلزم ان لا يكون اتصاف اكثر الماهيات
بالوجود الخارجي ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته عنها حال كونها كذلك الماهيات كما هو حال الاربعة
بالقياس الى الزوجية ويلزم ايضا ان يكون اقتران المعلول مع العلة الموجبة غير ممكن ومعلل
لوجوب هذا الاقتران وعدم جواز عدمه معه وقيل في الحواشي اتصاف الاربعة بالزوجية
واجب بمعنى انه بشرط المحمول وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة ذات الاربعة
ولا يجري مثل ذلك في الوجود وفيه بحث اذ حاصل ما استدل له به على استغناء زوجية
الاربعة عن العلة هو ان الصفة الممكنة للشيء ما لا يجب ذلك الشيء ثبوتها له ولا انتفاؤها عنه وذات الاربعة
يمتنع سلب الزوجية عنها فلا يكون ممكن الثبوت لها بل يكون واجب الثبوت لها فلا يحتاج

الى علة وهذا الوجوب ليس وجوبا بشرط المحمول كما حسبه هذا القائل حتى يندفع الاستدلال
به فان الوجوب بشرط المحمول لا يستلزم الاستغناء عن العلة اقول فيه اشتباه عجيب
فان ما ذكره هو ان وجوب ثبوت الزوجية للاربعة هو بشرط الوجود فلا ينافي الاحتياج الى علة
الوجود بل يستلزمه ولا يجري في الوجود مثل ذلك فتوهم ان ما ذكره هو ان ثبوت الزوجية
للاربعة ضرورة بشرط المحمول وان هذا من ذاك ولا غرو في هذا الاشتباه فان الضرورة
بشرط المحمول مما لا يشتبه جريانه في الوجود فكيف يتوهم ان ما ذكره هو الضرورة بشرط المحمول ثم قيل
ووجه الدفع منع كون الصفة الممكنة للشيء ما ذكر بل هي صفة يجوز ان يكون ثابتة للشيء
ويجوز ان لا يكون ثابتة له سواء كان عدم الثبوت بوجود الشيء وانتفاء الوصف عنه
او بانتفاء الشيء والصفة جميعا كما في عدم ثبوت الزوجية للاربعة المعدومة اقول قد عرفت
اندفاع ما اورده اليه بما ذكرناه فانه لما كان ثبوت الزوجية للاربعة واجبا بشرط الوجود
يكون ممكنا بالذات فلا يستغني عن العلة ولا يجري مثل ذلك في وجوب الوجود بالنسبة الى الواجب
فانه واجب بالنظر الى الذات من غير شرط فلا ينحصر الدفع فيما ذكره كما فهم من سياق كلامه
ثم قيل واعلم ان مفهوم الموجود ليس عين شيء من الماهيات ولا جزءا منها لما مر في مباحث الوجود
فالماهية اذا اعتبرت بذاتها من غير التفات الى ما هو خارج عنها لا يكون موجودة وهذا القدر
كاف في امكان موجوديتها واحتياجها الى السبب اذ لم يكن نسبة الموجودية اليها بالامتناع
ولو كان للواجب تعالى ماهية لكان حكمه ذلك ايضا ومن ثمة ذهب الحكماء الى ان كل ذي ماهية معلول
ولا ماهية لما هو واجب الوجود بذاته ثم اعلم ان معنى قولهم وجود الممكنات زائد عليها ووجود
الواجب لا مزيد عليه ان الموجود زائد عليها لا في الخارج لان الموجود لا يمتاز عن الممكن فيه
بل في العقل فانه يحصل الممكن اما الى سماء موجودا وارض موجودا وانسان موجود الى غير ذلك
والموجود غير زائد على ما هو واجب الوجود بذاته لا في الخارج لعدم امتياز الموجود عنه فيه
كسائر الموجودات ولا في العقل لان الموجود البحت فيه هو الشيء الموجود ثم الوجود ليس ماهية كما
لما مر من ان الموجود ليس عينا لشيء من الموجودات فلا يكون للواجب ماهية حقيقة عقلا اعني
ان الموجود هناك مجرد الماهية غير زائد عليها لعدم ان الماهية في الممكنات غير مجرد عنها زائد عليها
واعتبر ذلك بالقياس الى ما ذهب اليه افلاطون في المكان من انه بعد مجرد عن المادة
حال في داخل الكوز مثلا لمسئلة ان احدهما الماء الطول والعرض والعمق وهذا هو المتمكن وثانيهما

نفس الطويل العريض العميق وهو المكان فان الطويل العريض العميق هناك مجرد
عن المهية **قوله** في هذا الطويل العريض العميق الذي لا حصة له اشياء منها ان ما ثبت
في مباحث الوجود انما هو ان الوجود المطلق ليس عين جميع الموجودات ولا جزء كلها جميعها
ولم يثبت هناك ان الوجود المطلق ليس والوجود الخاص ليس عين بعض الموجودات
ولا جزء بعضها وقوله مفهوم الموجود ليس عين شيء من المهيات ولا جزءه ان اراد
الوجود المطلق فقد عرفت انه لم يثبت هناك ان الوجود الخاص ليس عين بعض المهيات
او جزء بعضها وعلى الوجهين فالحاصل انه غير صحيح والكلام غير تام واما الوجود بالمعنى المصدري
فلم يثبت هناك انه ليس عين شيء منها ولا جزء امنه اصلا فان الوجود هنا بمعنى الموجود
كما عرفت ومنها ان قوله لو كان للواجب تعالى مهية لكان حكمه ذلك انه ان تم
على اطلاقه لانه لو كان مهية الوجود الخاص القائم بذاته ومعنى كونه موجودا كونه وجودا
قائما بذاته لا يكون حكمه كذلك كما مر ومنها ان قوله انه الموجود البحت لا الشيء الموجود
ان اراد انه عين مفهوم الموجود المطلق تعالى عن ذلك فهو ظاهر البطلان وان اراد انه
امر يصدق عليه الموجود المطلق ويكون له مهية هي ذلك الامر ويكون حكمه حكم سائر الحصص
التي يصدق عليها الموجود المطلق وان اراد انه معنى آخر فلا بد من بيانه لينظر حاله و
ان قوله الوجود ليس مهية تعالى لما مر غير مستقيم لما عرفت من انه لم يثبت هناك الا ان الموجود
ليس مهية لجميع الموجودات ولا يلزم منه ان لا يكون مهية لبعضها ولو فرضنا انه ثبت
هناك ان الموجود ليس مهية من المهيات والوجود هنا بمعنى الموجود فكيف يكون
الواجب هو الموجود البحت اذ حصول الموجود البحت ذاته ومهيته لا محالة ومنها انه نفي المهية
العقلية عن الواجب تعالى بانه الموجود المجرد عن المهية لا يتم لما عرفت انفا ومنها ان ما نقل
عن افلاطون هو ان المكان هو البعد المجرد عن المادة لا البعد المجرد عن المهية كيف لا
وهو مقدار متجرد عن المادة فيكون حصة مما يصدق عليه هذا المفهوم واعلم ان اصل
هذا الكلام ذكره الشيخ في الشفاء ولم ينقل تجرده عن المهية بل تجرده عن المادة وغرضه توضيح
تجرده عن المهية بالقياس الى تجرد البعد عن المادة فحرفه الشيخ المحشي الى تجرده عن المهية
كما ترى ومنها ان ما استدل به على ان حقيقته تعالى ليس هو الوجود يدل على انه تعالى
ليس موجودا اصلا لانه لو كان موجودا اصلا لكان ذلك حصة لا محالة وقد زعم انه ثبت ان

الموجود ليس مهية لشيء من الموجودات كما صرح به ان هذا المفهوم اما ان يكون عارضا
لشيء فيكون له مهية معروضة له واما ان يكون قائما بنفسه وعلى الاول يكون شيئا موجودا
وعلى الاخيرين يكون امرا اعتباريا تعالى عن ذلك هذا وقد قيل في تجريد الحواشي
على قوله ان الوجود ليس عين مهية من المهيات اليس نفس مفهومه مهية من المهيات لا يقال
المراد المهية العينية لان البحث في الوجود المطلق واعترض عليه بان للموجودات مهيات وعوارض
وحيث قالوا ليس الوجود نفس المهية ولا جزءا منها ارادوا بالمهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها
وليس مفهوم الموجود مهية لشيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية **اقول** ممنوع
فان مفهوم الموجود من الموجودات الذهنية ومفهومه نفس مهيته وان اراد ان الموجود
العارض للمهية ما لا يكون نفس تلك المهية باعتبار معروضه له كان هذا من الكلام غير مفيد
ثم قيل في تجريد الحواشي ان اراد بقوله انه الموجود البحت لا الشيء الموجود انه مفهوم
الموجود المدرك بالبديهة فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من هذا المفهوم لجميع المهيات
الموجودة كذلك ضرورة انها يصدق عليها مفهوم الموجود وح يكون شيئا موجودا الا الشيء
الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم وهو ظاهر واعترض عليه بان الكلام
في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود يفصله العقل الى سماء موجود وارض موجودة الى غير ذلك
فيجد في الممكنات مهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل
هناك الا مفهوم الموجود البحت فالممكن فيه مهية موجودة والواجب تعالى موجود لا مهية له
ولا يجري في ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه كيف لا وهذا المفهوم محمول عليه
بالمواطاة فالحمل المذكور مستلزم لاتحاد الطرفين كما سيأتي فبطلان الشق الاول من الترديد
ممنوع ثم ما جرى فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود فاذا جرده واخذ مهيته
بذاتها من غير اخذ امر زائد معها لا يكون في هذه المرتبة موجودة ولا معدومة اذ هي
مع الوجود موجود ومع العدم معدوم كما حقق في موضعه واذا لم يكن بذاتها موجودة ولا معدومة
كان وقوع كل منهما بعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي مهية معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور
وهو ان الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في نفسه يجب له الوجود فيكون واجب الوجود
بذاته ولا يكون معلولا لا لذاته ولا لغيره **قوله** قد اختار الشق الاول من الترديد الذي
وقع في الموجود البحت ومنع البطلان مستندا بان الحمل مستلزم لاتحاد الطرفين واعلم

ان الحمل مشترك بينه وبين الممكنات فلا يتاتي كونه شيئا موجودا بل الحمل يحقق كونه شيئا
موجودا مع انه حينئذ يكون فردا من مفهوم الموجود المطلق كما ان مهية كل ممكن كذلك فاين
الفرق وما فائدة هذا الجريان في هذا البيان هذا وقد ذكرت في تجريد الحواشي انا لا نم
ان الطول العريض العميق الذي هو المكان على ما نسب الى افلاطون مجرد عن المهية بل ذلك عين مهيته
وانت خبير بان ما اعتمد عليه في نفي المهية عنه تعالى هو انه يمتنع تعقله بكنهه فلا يقع جوابا
للسؤال بما هو لا شيئا ههنا واعترض عليه بانه لم يدع المحشي ههنا ان المكان على ما ذهب اليه
افلاطون مجرد عن المهية حتى يستقيم المنع وطلب الدليل عنه بل نقل مذهبه ليتنبه المخاطب بان الله
المجرد عن المهية امر معقول اعتبره الحكماء الكبار فيزول الاستبعاد العارض للاذهان القاصرة
في امكان هذا العقد ولو كان الطول العريض العميق مهية للمكان لكان جوابا للسؤال عنه
بما هو وليس كذلك كما لا يخفى والمعتمد عليه في نفي المهية هو البرهان القائم على ان كل ذي
معلول لامتناع تعقله بكنهه كما حسبه فان كثيرا مما لا سبيل لنا الى تعقله بالكنه ليس بزايد
على المهية **اقول** المنع الذي ذكرته متجه على نسبة ذلك القول الى افلاطون كما يدل عليه
قولي لا نم ان المكان على ما ذهب اليه افلاطون مجرد عن المهية وذلك لما سبق انفا من ان
مذهب افلاطون كما نقل عنه المتاخرون انه مجرد عن المادة لا انه مجرد عن المهية فالنقل غير صحيح
فحمله المعترض على منع المعقول واجاب عنه بما ترى وقوله لو كان الطول العريض العميق
مهية لكان جوابا للسؤال بما هو وليس كذلك ان اراد ان هذا المفهوم ليس ذاتيا له
بناء على اعتبار الاضافة في مفهومها فمثل ذلك يجري في اكثر المفهومات التي يعبرون
بها عن الاجناس والفصول كالحيوان المحدود بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
والجسم المفسر بالجوهر القابل للابعاد الثلثة والناطق المفسر بمدرك الكليات الى غير ذلك وذلك
من قبيل التوسع والاضطرار المتعارف في جواب ما هو كما هو ولا يختلف الغرض وهو كون المكان
ذا مهية على هذا المذهب كون ذلك المفهوم ذاتيا له او عرضيا اقيم مقام الذاتي كما لا يخفى
واما قوله المعتمد في نفي المهية هو البرهان القائم على ان كل ذي مهية معلول لا امتناع تعقله
بالكنه كما حسبه فهو قد استدل بهذا على ذلك في حواشيه القديمة على التجريد الحواشي المعلق
عليها فهو قد حسبه ولم احسبه قط ولا احسبه كيف وقد ابطله ههنا وقد عرفت ان البرهان
على تجرده تعالى لا يكاد يتم على الوجه الذي تخيله **قوله** ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب

لا تكون اثارا له قلت في الحواشي اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات
فهي احق بعدمها وهو الذات فانه لو لم تكن الذات لم تكن ومن ههنا علم ان ما ذكره
في معنى اقتضاء الواجب وجوده من انه ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم
للاقتضاء الذي نفاه لانه اذا كان الوجود لا عينه فيكون وجوب اتصاف المهية
اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شيء بالوجود او لكونه اتصاف
تلك المهية بالوجود فيكون منشأ الوجوب خصوص المهية ويعود المحال لا لانا نقول لا يكون
خصوص المهية معتبرا في خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل في منشأ الوجوب بل يكون
الاتصاف الخاص واجبا لذاته لانا نقول لما توقف خصوصية الاتصاف على خصوصية المهية
كان وجوبه موقوفا عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته واعترض عليه اما اولا فلان
ما استدل به على علية الذات للوازمها اعني قوله فانه لو لم تكن الذات لم تكن لا يلزم
منه العلية اصلا كيف ويمكن اجراؤه في معلوله على اللوازم للذات فانه لو لم تكن اللوازم
لم تكن الذات واما ثانيا فلانا نختار ان وجوده تعالى عينه ونمنع ان يكون اتصاف مهيته بالوجود
بسبب اما لزوم ذلك لو كان له مهية وقد عرفت مما حصلناه انه بريء عنها **اقول**
اما الاول فلان المنع فاسد لانه اذا ثبت الاستلزام كما دل عليه العبارة لا يعني في هذه
الصورة اعني الواجب لو توهم كون الاتصاف علة للذات ولا لوهم كونهما معلولي علة واحدة
محال صدق علية الذات قطعا فمنع المقدمة متروك في الحواشي لظهورها ولعمري
اراد البعض الاجمالي على الدليل بجريان احدى مقدمتيه من خواص الزمان ولم يكن
متعارفا الى الآن واما الثاني فلا السقوط لانه اذا كان وجود الواجب غيره
كان الواجب شيئا متصفا بالوجود او ذاتا موصوفة به او مهية موصوفة او ما شئت فسمه
فلا بد للاتصاف به من علة سواء سميت ذلك الشيء مهية او هوية او غيرهما على ان البحث
لا معنى له حينئذ كما سبق ثم نقل عن بعض الفضلاء لا يقال الامكان هو المحوج
الى السبب فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا يكون محتاجا الى العلة واما اذا لم يكن
ممكنا فلا فان اتصاف الاربعة بالزوجية امر واجب لا يحتاج الى علة تجعلها متصفة بها
ولا يلزم من زيادة الوجود عليه تعالى ان يحتاج الاتصاف به الى علة فلا يلزم شيء من المحال لا
لانا نقول ما ذكره على تقدير صحته يستلزم ان لا يكون موضوعات الاعراض الواجب

الثبوت لها عللا لتلك الاعراض كالعقول بالنسبة الى علولها والمعدود المخصوص
بالنسبة الى العدد العارض له وذلك سفسطة والتحقيق ان ثبوت صفة لشيء ووجوبها
وان كان واجبا بالنظر الى ذلك الشيء الموصوف لكنه بالنظر الى الصفة ممكن
لان حصول الشيء لشيء لا يتصور ان يكون واجبا بالنظر الى شيئين بحيث اذا اسهما
اذا كان واجبا بالذات بالنظر الى شيئين بالنظر الى احدهما يكون هو منشأ
لزوم الحصول ولو كان واجبا بالنظر الى الاخر بحيث انه يكون الاخر منشأ اللزوم
فيلزم على تقدير كون الحصول واجبا بهما ان يكون الوجوب معللا بهما فيلزم توارد
العلل على المعلول الواحد ولا يتوهم ان اللزوم ايضا ليس بمعلل لان حصوله وعدم حصوله
بالنسبة الى نفس الحصول مع قطع النظر عن المنتسبين على السوية فلا بد في الاتصاف
من علة هي احد المنتسبين او غيره واعترض عليه بان فيهما بحثا اما في السؤال فلما عرفت
جوابه بالنقض والحل ايضا بما ذكرناه انفا واما في الجواب فلانه ان اراد بالوجوب
بالنظر الى الموصوف الاستلزام فمختار انه واجب بالنظر الى كل واحد منهما ولا يلزم
من ذلك العلة فضلا عن توارد العلتين وان اراد به العلية فالقائل لا يسلم ذلك لان
العلية فرع الامكان والاتصاف المذكور ليس بممكن عنده وان اراد معنى اخر
فلا بد من بيانه ليتبين حاله **اقول** فما ذكره اشتباه غريب فان ما ذكره انفا
من النقض والحل على زعمه انما هو على ما ذكره من جواب السؤال الذي مؤداه كون الاتصاف
بالوجود واجبا فلا يحتاج الى العلة والنقض والحل المذكوران بعينه للسؤال الذي ذكره
هذا الفاضل لا لجواب عنه ثم انك قد عرفت انفا سقوط ما اورده على الجواب فان
الاستلزام انما يتحقق بعلية الذات للاتصاف او بعلية الاتصاف للذات او بكون كليهما
معلول علة واحدة والاخيران باطلان فتعين الاول **قوله** او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
قلت في الحواشي لان عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء
او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته وهي الى انتفاء الواجب هذا وجهه وهو
من نفسه اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب لكنه يجوز ان يكون
علة كونها بحيث لا يكون الامر معروضه في الماهيات التي تصلح معروضات لها فيكون انتفاء العروض
في الوجود الواجبي لانتفاء الماهية التي يمكن عروضه لها واعترض عليه بان معنى كلام الشارح انه

لو كان لعروض الوجود للواجب علة لكان هذه العلة هو الواجب لا غير فلو كان
عدم عروض الوجود له تعالى بواسطة عدم علة العروض وعلة العروض هو الواجب
لا غير يحتاج الواجب الى عدم نفسه هذا معنى كلام الشارح وهو صريح في ذلك لا ما سبق
توجيها له وتفنيده **قوله** حمل كلام الشارح على ما ذكره في غاية البعد لانه قال علة عروض
الوجود هو الواجب وظاهر هذه العبارة ان علة عروض الوجود مطلقا هو الواجب
لا علة عروض الوجود له وكيف يحمل على ذلك والكلام على تقدير تجرد الوجود الواجبي
ومن البين انه حينئذ لا يكون هناك عروض فلا يكون الواجب علة لعروض المبحث له على
التقدير حتى يحتاج الواجب الى عدم نفسه فما ذكره اقرب مما يمكن الحمل عليه لقطع معنى
قوله وذات الواجب فرد خاص من افراد الوجود المطلق قيل حمل الواجب تعالى
فردا من افراد الوجود المطلق غير سديد اذ لا يمكن ان يقال كونه واجبا بالذات
بواسطة انه فرد من الوجود المطلق اذ لو كان كذلك لكان كل فرد منه واجبا بالذات
وليس كذلك ولا يحتاج الممكن في ان يصير موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود
كما قلناه في اوائل الحواشي حتى ان الواجب بالذات لا يحتاج الى ذلك بل هو
في نفسه فرد من الوجود فلا فائدة في جعله تعالى فردا لذلك المفهوم وكيف يكون
فردا منه وقد ذهب الشيخ والفارابي الى ان الوجود امر عقلي لا فرد له في الخارج
كما نقل عنهما في مباحث الوجود وقد علقت عليه في تجريد الحواشي انما يلزم ذلك لو كان
وجوبه بمجرد كونه فردا من الوجود المطلق اما لو كان وجوبه بكونه فردا منه لما هو ذاته لا يلزم
ذلك اذ ليس جميع افراده كذلك ثم ان كون الشيء امرا عقليا لا ينافي ان يصدق على الموجود
الخارجي اذا كان صدقه بحسب الذهن بل المعتبر في المعقول الثاني ان لا يكون صدقه
صدقا خارجيا فانه ما يعرض المعقول الاول بحسب وجوده في الذهن والمراد بالعارض
ههنا الخارج المحمول كما ظهر من تقسيم الكلي بالنسبة الى افراده الى عوارض المهية
من حيث هي وعوارضها بحسب الوجود الذهني التي هي المعقولات الثانية واعترض عليه
بان هذا الكلام خارج عن قانون التوجيه لان المحشي ادعى لزوم الكل للعدم وهو حكم
بعدم لزومه للعدم اخر ثم من البين ان كون الشيء وجوديا لا يقتضي كونه موجودا لكونه
كونه قائما بذاته لا يقتضي ذلك فمن اين يلزم من كونه وجوديا قائما بذاته ان يكون موجودا

بالذات ثم لا وجود للعام في الخارج الا في ضمن الافراد فاذا كان فرد منه موجودا
في الخارج وهو عينه لا محالة يكون موجودا فيه ولا يكون وجود العام في الخارج
الا هكذا وما يكون كذلك لا يكون عقليا فان العقلية في مقابلة الخارجية واما ان
الصدق بحسب الذهن فان اراد انه يقتضي التغاير في الذهن فهو في جميع الصور
كذلك كما هو في موضعه وان اراد ان القضية لا يصدق خارجية حتى لا يصدق مثلا
زيد ممكن وكذا زيد شيء فيلزم ان يصدق بعضها خارجية فلا يكون زيد ممكنا في الخارج
فيكون واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب واذا لم يكن شيئا في الخارج كان لا شيئا فيه
ولا يقول بذلك من له ادنى مسكة **اقول** قد ادعى المحشي ان الواجب ليس فردا
من الوجود المطلق واستدل عليه بانه لا يمكن ان يقال كونه واجبا بالذات او بواسطة
فردا من الوجود المطلق والا لكان كل فرد منه واجبا بالذات ولا يخفى ان هذا الدليل
انما يتم لو لزم على هذا التقدير ان يكون كونه واجبا بمجرد كونه فردا من الوجود المطلق
ولا يلزم ذلك لجواز ان يكون كونه واجبا بواسطة كونه فردا قائما بذاته فلا يلزم
ما ذكره اصلا فظهر ان ما ذكره خارج عن قانون التوجيه بنظير ذلك ان يقول احد
كون العالم حادثا محال لان حدوثه ان كان بواسطة كونه موجودا لزم ان يكون
كل موجود حتى الواجب كذلك فيورد عليه انه انما يلزم ذلك لو كان حدوثه لمجرد
كونه موجودا واما اذا كان لكونه موجودا ممكنا واثر الفاعل المختار او غير ذلك
من الخصوصيات فلا يلزم ذلك فيقال ان ذلك خارج عن قانون التوجيه لان المعلل
ادعى لزوم التالي للمقدم والمورد حكم بعدم لزومه لمقدم اخر ولعل ذلك نشعر به
العقول كما سئل عن بعض الظرفاء لم يرفع الديك عند الصياح احدى رجليه فاجاب
بانه لو رفع كلتيهما لسقط فلو اورد عليه انه انما يلزم السقوط لو رفع كلتيهما اما لو لم يرفع
شيئا منهما فلا يلزم فعلى ما ذكره المحشي يكون هذا الكلام خارجا عن قانون التوجيه
لجريان ما ذكره من ان المجيب ادعى لزوم السقوط للمقدم والمورد حكم بعدم لزومه لمقدم اخر
ثم لا يخفى ان الوجود القائم بذاته موجود من حيث انه قائم به الوجود فقائم بنفسه
كما ان الصورة المجردة اذا قامت بغيرها كانت علما له وصار بها ذلك الغير عالما واذا قامت
بنفسها كانت علما لنفسه وعالما والامر الذي معه التأثير المسمى بالقدرة اذا قام بغيره

كان قدرة لذلك الغير فصار الغير بها قادرا فاذا قامت بنفسها كانت قدرة
وقادرا وكذا الحال في الارادة التي هي مخصصة لتأثير القدرة باحد الطرفين فالوجود
في هذا الحكم شريك لسائر صفاته تعالى فانها عين ذاته على الوجه الذي اشير اليه
حتى قال في الكتاب المبحث والسعادة لو قامت الصورة المحسوسة بذاتها كانت حاسة
ومحسوسة وقال صاحب الاشراق لو فرضنا الطعم قائما بنفسه كان طعما لنفسه
وقال الشيخ في التعليقات لو كانت الحرارة مجردة كانت تسمى فاعلة بذاتها ولما كانت
الى شيء اخر هو النار وهي فاعلة بقوة فان النار حارة بها اعني الحرارة التي هي قوتها وقد سبق
منا تفصيل ما لهذا المبحث ولما كان فيه نوع غموض فلا باس ان نزيده تفصيلا فنقول
اذا صدر عن العلة الموجبة ذات صح للعقل انتزاع الوجود عنه وبهذا الاعتبار يطلق عليه
الموجود فمبدأ صحة هذا الانتزاع هو صنعة الفاعل لا ذاته بذاته اذ لو كان بذاته كذلك كان
واجبا فلم يصح تأثير الفاعل فيه فان الواجب ذاته مبدأ لصحة انتزاع الوجود عنه وهذا معنى
كون وجود الواجب عينه كما ان معنى كون وجود الممكن من غيره انه بسبب الغير يصح
انتزاع هذا المعنى منه لا ان هذا المفهوم الاعتباري عين ذاته تعالى عن ذلك فالمراد من الوجود
هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم ولذلك قال الشيخ في بعض تعليقاته من قبيل التعبير عن القوى
باللوازم هذا ثم لا يخفى عليك ان العوارض الذهنية مسلوبة عن الماهية بحسب وجودها الخارجي
كما ان العوارض الخارجية مسلوب عنها بحسب الوجود الذهني فاذا كان الممكن ونظائره من العوارض
الذهنية كما تقرر عندهم كانت مسلوبة عن الماهية بحسب الوجود الخارجي فيكون قولك زيد ممكن في الخارج
قضية ذهنية على ان يكون قولك في الخارج ظرفا للممكن فيكون معناه ممكن الوجود الخارجي
ويكون ظرف النسبة هو الذهن لا الخارج كما حققه الاستاد قدس سره في نظائره فاذا احتجت
القضية خارجية كذبت وصدق نقيضها وليس في ذلك انقلاب اصلا لان الانقلاب هو
ان يكون الشيء تارة ممكنا بحسب نفس الامر واخرى غير ممكن بحسبها ولا يلزم من صدق السالبة
الخارجية كونه غير ممكن في نفس الامر لانه ممكن بحسب الوجود الذهني فيكون ممكنا في نفس الامر
فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه كما تقرر فلا يلزم من صدق السالبة
الخارجية كذب الموجبة الذهنية فلا يلزم صدق السلب بحسب نفس الامر مطلقا انما كان يلزم
لو صدق السلب المطلق الذي يشتمل السلب بحسب الذهن ومفهوم الشيء اذا كان من المقصود لا السالبة

كما صرح به المص وغيره يكون حكمه كذلك فيصدق شيء في الخارج على ان يكون في الخارج
قيدا للمحمول ويكذب على انه قيد للنسبة كما حققه الاستاد قدس سره في زيد موجود
في الخارج وذلك لا ينكره من له ادنى مسكة **قوله** والوجود الخارجي هو الذي يدعى انه
عين ذات الواجب قيل ان اراد بالوجود الخاص مفهوم الوجود المطلق مع قيد او شرط
فذلك لا يندفع كثير من ادلة المعارض وان اراد انه فرد الوجود المطلق فيفوت حينئذ
ما هو الغرض من الحكم بانه نفس الوجود اذ الغرض الداعي الى الحكم ان يكون موجودا بالذات
مستغنيا عن علة الوجود وافراد الوجود ليس كذلك بل الحق انها معدومة كما مرت الاشارة
اليه وان اراد به غيرهما فتسميته بالوجود مجرد اصطلاح ولا يلزم من ذلك ان يكون موجودا
بالذات ومستغنيا عن علة الوجود بالمعنى المعلوم من الوجود والحق في ذلك ما سبق من انه
موجود بلا مهية وذلك يقتضي ان يكون موجودا بالذات ومستغنيا عن علة الوجود **اقول**
قد عرفت ان المختار من شقي الترديد هو الثاني فانه عندهم وجود خاص قائم بذاته فيكون
فيكون موجودا بذاته لا بوجود يعرضه كما مر مرارا فيحصل الغرض المذكور ولا نم ان افراد الوجود
باسرها معدومة بل هو اول المسئلة واما ما اختاره فقد عرفت انه ليس بمستقيم اذ لو اراد
انه عين هذا المفهوم فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من هذا المفهوم فيكون هناك امر يصدق
عليه هذا المفهوم فهو ظ البطلان وان اراد انه ذو هذا المفهوم الذي هو عارض له فلا يحصل به
الغرض المذكور فان جميع الموجودات كذلك ولا يصح نفي المهية عنه تعالى فان الامر الذي
يصدق عليه هذا المفهوم مغاير له قطعا واما على ما ذكرنا فذلك الامر بذاته موجود لا بوجود عارض له
وكونه موجودا عبارة عن حقيقة ذاته فانه في ذاته وجود قائم بذاته وكونه موجودا عبارة
عن ذلك بخلاف غيره فانه امر يعرض له الوجود **قوله** والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب
لكل فرد منها ما يجب للاخر قيل فيه بحث اذ قد يجب لفرد من افراد النوع امر بالخصوصية لا بالمهية
النوعية ومثل هذا لا يجب ان يجب للفرد الاخر من ذلك النوع **قوله** هذا غير منتج لان المدعى
انه يجب لكل فرد من النوع من لوازم المهية ما يجب للاخر فان قوله منها اما راجع الى اللوازم
الطبيعة والمراد بكل فرد كل فرد من الطبيعة واما راجع الى الطبيعة والمراد بما يجب للاخر ما يجب له
من تلك اللوازم بقرينة المقام مثل الترا الكرستين **قوله** لتقدمه ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخر
من المركب قيل الجزء الاخر من المركب متقدم عليه بالطبع كساير الاجزاء وقد مر ان التقدم

بالطبع مرجعه الى اعتبار الوجود ومتقدم ايضا اذا اعتبر المركب بذاته في الاعتبار
الذهني مجردا عما هو خارج عنه فانه بهذا الاعتبار وان كان عاريا عن الوجود والعدم
لكنه ليس عاريا عن الاجزاء فيكون الجزء متقدما عليه بهذا الاعتبار ولعل هذا مراد من قال
ان الجزء متقدم على الكل بحسب الذات مع قطع النظر عن الوجود ولما كان هذا التقدم مخصوصا
بالاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر لم يكن متقدما في نفس الامر ولا يصلح ان يكون تقدما
للعلة الموجدة للشيء عليه في نفس الامر فان تقدمها عليه لا بد ان يكون في نفس الامر
كما ان تأثير العلة وحصول الاثر فيها فللعلة الموجبة في نفس الامر على معلولها تقدم بالعلية
وتقدم بالطبع باعتبارين كما مر في مبحث التقدم وكلاهما بحسب الوجود كما عرفت واذا عرفت ذلك
ظهر ان الاعتراض الذي ذكره الش بقوله واعترض على دليل الحكماء غير وارد عليهم **اقول**
لا نم ان الجزء تقدما على الكل المركب باعتبار ذاته مع قطع النظر عن الوجود فان التقدم كما سبق
يرجع الى الرجحان فان هذه التقدم كالوجود والشرف والرتبة فاذا قطع النظر عن تلك
الاعتبارات لم يبق التقدم في هذا الاعتبار ثم اذا اعترف بان هذا التقدم ليس تقدما
بحسب نفس الامر فيكون الحكم بتقدمه بهذا الاعتبار كاذبا لا عبرة به على انك تعلم ان المهية
من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ليست الا هي فهي ليست بهذا الاعتبار متأخرا عن شيء
ولا متقدما عليه **قوله** لان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يكون مبدأ للوجود
قيل هذه العبارة ليست على ما ينبغي والظ انه اراد ان الشيء ما لم يكن موجودا امتنع ان يكون
مبدأ للوجود **اقول** مراده ان التصديق بكونه مبدأ للوجود لا ينفك عن التصديق
بسبق وجوده واما ما حمله عليه فلا يكاد ينطبق على العبارة ثم قيل معنى كلام المص ان المهية
من حيث هي في الوجود غير معقول ان المهية من حيث هي الماهية الماخوذة بذاتها مجردة
عن جميع ما هو خارج عنها لا يعقل ان يوجد شيئا في نفس الامر وذلك لان المهية الماخوذة
بهذا الوجه امر اعتباري غير واقع في نفس الامر كما مر غير مرة وموجد الشيء في نفس الامر
لا بد ان يكون واقعا فيها وانما يلزم النقض لو قابل ظ البطلان لان قبول المهية للوجود
ليس في نفس الامر بل هو واقع في الاعتبار الذهني كما علمت في الحواشي السالفة فيجوز ان يكون
المقبول ايضا واقعا في الاعتبار الذهني دون نفس الامر والحاصل ان قبول الوجود في الاعتبار
الذهني والاتحاد في نفس الامر ولذلك جاز ان يكون المهية من حيث هي متغيرا المذكور

قابلة للوجود ولا يجوز ان يكون موجده **اقول** كان المقبول هو الوجود المعقول
هو الوجود فلو جاز قبول الامر الاعتباري الذي هو المهية من حيث هي للوجود بناءً
على المقبول وهو الوجود امر اعتباري فليصح بان الامر الاعتباري الوجود وايضا لانه امر
اعتباري وما ذكره من ان مقبول الوجود امر اعتباري ان اراد انه من الاعتبارات
الكاذبة فليس كذلك كيف وقد صرح القوم بخلافه فلا اقل من ان يكون الزاميا لهم
وان اراد انه من الاعتبارات المطابقة لنفس الامر لكنه ليس امرا موجودا في الخارج
فالايجاد ايضا كذلك فلا يظهر الفرق بين القابل والفاعل بما ذكره بل منشاء الفرق
ان قبول المهية للوجود بحسب وجودها في الذهن وايجادها في الخارج بحسب وجودها في الخارج
بناء على ان البديهة تحكم بان الايجاد فرع الوجود وقبول الوجود ليس فرعا للوجود **قوله**
يكون الصفة ايضا امرا عقليا قيل قد عرفت مما حققناه لك ان الوجود بمعنى الموجود عين
المهيات الخارجية وزائد عليها عارض لها في الاعتبار الذهني فيجوز ان يسمى عقليا باعتبار
ان زيادته على المهية وعروضه لها في العقل وان يسمى خارجيا باعتبار انه عين المهية الخارجية
وهذا هو المراد بالصفة الخارجية ههنا وسماه صفة لانه عرض عام للمهية المعروضة ولا خفاء في ان
فاعل مفهوم الموجود الذي هو عين الامر الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ويجوز
ان يكون امرا اعتباريا كالمهية من حيث هي بالتفسير المذكور **اقول** ما ذكره ما هي في الفاعل
بان يقال الوجود بمعنى الموجود عين المهيات الخارجية وزائد عليها عارض لها في الاعتبار
الذهني ولا خفاء في ان قابل مفهوم الموجود الذي هو عين الامر كالمهية من حيث هي
ثم من البين ان القابل والفاعل كلاهما موجودان بالوجود العارض له ومتحدان مع الموجود
فمنشاء الفرق حكم العقل بتقدم الفاعل على الوجود الخارجي الذي هو اثره وعدم تقدم
القابل له عليه بالوجود كما سبق **قوله** وهو غير موجه بعد لان للناقض ح ذكر في الجواب
ان هذا غير موجه لان النقض مدع وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض
لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس دأب المانع
بل عليه اثبات جريان الدليل في صورة النقض ولا يخفى ان قوله والحاصل صح مما صرح به
صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه
مانع في السند وزعم تحقق الفرق هذا لكنه لا ارتباط له بما سبق من ان الكلام الناقض

على تصوره ان للمهية ثبوتا في الخارج ثم يحل فيها الوجود بل الظاهر انه مبني على خلافه
لانه انما يتجه النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط به اذ لو كان مشروطا به لكان الفاعل
والقابل متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لان النقض هو اجراء
الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه مبني على انه تصور يلزم من كون المهية قابلة
للوجود ان يكون للمهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة وذلك تصور
لا سند له لما ذكر تفصيلا واعترض عليه بانه بعد ما اجرى الناقض دليل المعلل في صورة النقض
كما فيما نحن فيه لو جاز للمعلل ان يمنع جريان الدليل في صورة النقض بناء على جواز ان يكون
بين الصورتين فرق لا يمشي النقض في صورة من الصور اذ للمعلل ان يمنع جريان الدليل
فيها بناء على جواز ان يكون بين الصورتين فرق بل عليه ان يبين الفرق بينهما بوجه يبين عدم
جريان الدليل في صورة النقض حتى يسمع منه ان الدليل ليس جاريا فيها وما حسبه من ان النقض
انما يتجه اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود فليس كذلك اذ لو كان كذلك لما جرى
دليل المعلل في صورة النقض اذ تحرير دليله انه لو كانت المهية من حيث هي موثرة في وجودها
لكانت علة فاعلية لها وهي متقدمة بالوجود على معلولها بالوجود فكانت للمهية قبل وجودها وجود
واجراؤه في صورة النقض ان يقال لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحا لما كانت المهية من حيث هي
قابلة للوجود اذ لو قبلته لكانت علة قابلة له وهي متقدمة على بالوجود على معلولها فيلزم ان يكون
للمهية قبل وجودها وجود ولكن المهية من حيث هي قابلة للوجود كما قرر المص بقوله وقيامه بالمهية
من حيث هي **اقول** المنع الذي ذكره المعلل ههنا في الحقيقة هو منع الملازمة التي ادعاها الناقض
بين بطلان كونها من حيث هي فاعلة وبطلان كونها علة قابلة وتحرير ما ذكره المعترض في تحرير
الدليل انه منع للمقدمة القائلة بان العلة القابلية متقدمة بالوجود على معلولها وتلقي سنده
جواز الفرق بينها وبين العلة الفاعلية فليس الامر كما حسبه من انه منع جريان الدليل بعد اثبات
جريانه بل هو منع لمقدمات اجراء الدليل كما لا يخفى وقوله عليه ان يبين الفرق بينهما حلا قلنا لو
اذ هو في جواب النقض مانع وليس على المانع بيان الفرق كما لا شبهة فيه لمن يعرف اداب البحث
وما حسبه من ان النقض انما يتوجه اذا كان قبول الوجود مشروطا بالوجود غير مستقيم لان مدار
النقض على ان الدليل جار في القابل مع تخلف المدلول عنه وهو التقدم بالوجود على المقبول
فلو تصور الناقض ان قابل الوجود متقدم بالوجود على المقبول كيف يدعي ان المدلول وهو

البحث

وهو العدم بالوجود متخلف عن الدليل في وهذا محال لا ستره به فتأمل **قوله** لما كان
قابليتها للوجود واتصافها به بحسب العقل قيل لو كان التأثير في الوجود عبارة عن تحصيل
الفاعل الوجود في المهية كما يحصل الصباغ السواد في الثوب حسبما يرى من عبارة الشيخ
ان يقال كما ان قابلية المهية للوجود بحسب العقل كذلك فاعليتها له ايضا بحسبه وليس كذلك كما
عرفته من ان الوجود بالمعنى المصدري ليس عارضا للمهية لا في نفس الامر ولا في الاعتبار
الذهني والوجود بمعنى الموجود عارض في الاعتبار الذهني المقابل لما في نفس الامر لا في نفس الامر
فلو كان تأثير الفاعل في عروض الموجود لها لما كان اثره واقعا في نفس الامر ولا شك ان
اثره واقع فيها بل التأثير في الوجود عبارة عن تحصيل الفاعل الموجود في نفس الامر
الموجود فيها عين المهية فهو من حيث انه واقع في نفس الامر اثره فصح ان يقال اثر الفاعل
هو الوجود بمعنى الموجود وصح ان يقال اثره هو المهية ولم يصح ان يقال اثره تحصيل الوجود في المهية
ثم لو كان فاعليته للوجود الخارجي بحسب الوجود العقلي لنقل الكلام الى الوجود العقلي ويلزم
ان يكون له قبل هذا الوجود وجود آخر فيتسلسل لا يقال لو كان قبول الوجود بحسب الوجود
العقلي يلزم ذلك ايضا لانا نقول قبول الوجود في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر
وذلك لا يتوقف على وجود القابل لان ثبوت شيء لآخر في نفس الامر يتوقف على ثبوت
المثبت له لا ثبوته في الاعتبار الذهني كما حققناه في الحواشي السالفة بخلاف الفاعلية
فانه في نفس الامر **اقول** ما ذكره من ان الوجود بالمعنى المصدري ليس عارضا للمهية اصلا
حتى في الاعتبار الذهني ينافي صريح كلامه سابقا ... وقيامه بالمهية من حيث هي
وبالجملة فهو غير مسلم وما ذكره في بيانه قد عرفت ما فيه غير مرة ثم لا نعرف انه لو كان الفاعل يحصل الوجود
في المهية لصح ان يقال كما ان قابلية المهية للوجود بحسب العقل كذلك فاعليتها له ايضا بحسبه اذ من الجائز
ان يكون حصول الوجود في المهية عين وجودها فلا يكون بينهما تغاير الا بالاعتبار العقلي
فانه تارة يلاحظها بدون الوجود وتارة ملحوظة به ولا يجوز ذلك في فاعلية الوجود اذ البديهة
تحكم بان وجود العلة الفاعلية متقدم على وجود المعلول ثم قوله فهو من حيث انه واقع في نفس الامر
اثره يرجع الى ان اثره هو الوقوع في نفس الامر وهو بعينه الوجود فيصح ان يقال اثره الوجود
بيانه انا اذا قلنا ان اثر الفاعل هو المهية من حيث انه موجود فان اراد به ان اثره
نفس المهية من حيث هي بدون اعتبار امر زائد كان ذلك ... لا بان المهية مجعولة كما هو مذهب

الاشراقيين وهو وان كان حقا فهذا القائل لا يقول به على انه حينئذ يكون اثره
المهية من حيث هي لا من حيث انه واقع في نفس الامر بخصوص هذا القيد فلا يكون
للتقييد بقوله من حيث انه واقع في نفس الامر فائدة بل يكون لغوا فلا بد ان يراد به
انها من الحيثية المخصوصة اثر الفاعل فلا يكون نفس الذات اثره بل اتصافه بتلك الحيثية
ونظير ذلك انك اذا قلت ان اثر الصباغ الثوب الاسود من حيث انه اسود كان
ماله الى ان اثره هو سواده واذا قلت اثر النار الحطب من حيث انه محترق كان
مرجعه الى ان اثره احتراقه بعد وقوع احرا فيما مر منه اولا من ان اثره هو الوجود ثم ما ذكره
اخرا من ان قبول الوجود في الاعتبار الذهني ينافي ما ذكره اولا من ان الوجود
بالمعنى المصدري لا عروض له اصلا لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني لان الوجود المقبول
هو المعنى المصدري دون الوجود بمعنى الموجود فانه عين المهية كما قرره فلا يكون بينهما
نسبة القبول **قوله** كما ان مهية الاربعة فاعلة لزوجيتها هذا الكلام من الشارح
مناف لما قرره انفا من ان زوجية الاربعة ليس معللا بعلة واعلم ان مهية الاربعة
بشرط احد الوجودين علة لزوجيته لا من حيث هي مجردا عن جميع ما هو خارج عنها فانها
لو اخذت بهذا الوجه لم يكن زوجا في المرتبة لما تقرر من ان المهية من حيث هي ليست الا هي
ولا متحققة في نفس الامر فكيف يكون علة لشيء فيها فلا يصح ذلك سندا الا ان يكون المهية
من حيث المهية بالمعنى المذكور علة لوجودها **اقول** لا نسلم المنافاة فان ما سبق هو ما اختاره
وذهب اليه وما ذكره ههنا في سند الخصم مبني على مذهب الخصم ومقول من طرف المعترض
كما يفصح بتصديره بقوله للمعترض ان يقول ثم لا يخفى انه ليس في كلامه ههنا ما يشعر بان الاربعة
بدون الوجود مطلقا علة للزوجية بل ذكر ان الاربعة علة فاعلية لزوجيتها بدون الوجود
مطلقا علة للزوجية الخارجي لا بدون الوجود الذهني بل كلامه يشعر باشتراط الوجود الذهني
على تقدير انتفاء الوجود الخارجي لان مؤداه انه كما ان مهية الاربعة علة فاعلة لزوجيتها
في الوجود الذهني ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي بل في الوجود الذهني فلتكن مهية الواجب
بالنسبة الى وجودها كذلك علة فاعلة لها وتكون متقدمة عليه في الوجود العقلي فظهر صلاحيته
للسندية كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول قلت في الحواشي لا محذور في الرجوع
الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب اخر واعترض عليه بان الجواب الاول جواب

عن النقض التفصيلي باثبات المقدمة الممنوعة وهذا الجواب كما صرح به جواب عن النقض
الاجمالي بمنع عدم جريان الدليل في صورة النقض فكيف لا يكون جوابا آخر **اقول**
اما اولا فلان المراد بالجواب الاول ما ذكره في جواب النقض التفصيلي بل الظاهر ان المراد
به ما ذكره اولا في جواب النقض الاجمالي وهو ان قبول الوجود ليس بحسب وجود الماهية
في الخارج بخلاف قبول الصفات الموجودة في الخارج فان قبول الماهية اياها بحسب
وجودها في الخارج فيتقدم الماهية عليها في الوجود الخارجي وذلك لان المتبادر ان يكون
الجواب الاول والثاني كلاهما جوابا عن شيء واحد اذ لو كان احدهما جوابا عن سؤال
كالنقض التفصيلي والآخر جوابا عن سؤال آخر على وجه به لم يقل في المتعارف ان احدهما
جواب والآخر جواب ثان وانكار ذلك نوع من المكابرة ولئن سلمنا ان الاول جواب
عن النقض التفصيلي وهذا جواب عن النقض الاجمالي فلا محذور في رجوع احدهما الى الآخر
لجواز ان يكون جواب واحد مثبتا للمقدمة الممنوعة ومثبتا لعدم جريان الدليل في مادة النقض
ببيان الفرق **قوله** لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها الخ قلت عليه هذا خبط فان
الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي فاذا كان الماهية باعتبار وجودها في العقل
قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي عاقل وقيل ذكر بعض الفضلاء
هذا المعنى بعبارة اخرى وقال لا شك ان الماهية المعقولة لو اقتضت اتصافها بالوجود الخارجي
كان وجودها العقلي متقدما على نفس الاتصاف فاذا فرض كون مهية الواجب المعقولة علة
لاتصافها بالوجود الخارجي كان الوجود العقلي لتلك الماهية متقدما على نفس الاتصاف
فيلزم ان يتقدم وجود عاقل على الواجب بلا شبهة وليس ما ذكرنا من قبيل تقدم العلة على المعلول
بالوجود العقلي بمعنى تقدم الوجود العقلي للعلة على الوجود العقلي للمعلول من قبيل تقدم العلة
بحسب الوجود العقلي على نفس المعلول الذي هو الاتصاف بالوجود الخارجي واعترض عليهما
بان مدار كلامهما على ان يكون علة اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في العقل علة لكونها
موجودة في الخارج وهو غير مسلم اذ لو كان كذلك لكان العقل الذي يكون اتصاف الماهية بالوجود
الخارجي فيه ووجود الماهية ووجود وجودها هناك علة لكل موجود في الخارج ولا حاجة الى
الى ان يوجد في عقل ما اولا ويعرض له الوجود الخارجي هناك حتى يوجد في الخارج
اذ ليس كذلك واذ قد عرفت ان عروض الوجود للماهية في الاعتبار الذهني المقابل لما

لما في نفس الامر اذ لو كان فيها للزم ان يكون لها قبل الوجود وجود آخر فلو كان ذلك
علة لكونها في الخارج لزم ان يكون الامر الواقع في الخارج موقوفا على امر اعتباري محض
غير واقع في نفس الامر بل علة موجودية الماهية في الخارج ما يستند اليه الموجود حيث
وقع في الخارج لا ما عرض في العقل للماهية **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة ان ما ذكره لا يرتبط
بما نقله فضلا عن ان يكون ايرادا عليه ومن البين الذي لا يعتريه ريبة انه اذا كان الماهية بحسب وجودها
في العقل علة فاعلية لاتصافها بالوجود الخارجي يلزم تقدمها بحسب الوجود العقلي على نفسها
بحسب الوجود الخارجي وهي بحسب الوجود العقلي متوقفة على عاقل اذ لو لم يكن عقل لم يتحقق الماهية
بحسب الوجود العقلي وذلك ظاهر جدا ولا ربط به لتلك الكلمات المشوشة المشوهة كما ترى
فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه لم يكن موجودا قيل هذا مبني على ما توهم من ان الموجود
ما له الوجود بالفعل وقد مر غير مرة انه ليس كذلك اذ لا يلزم من صدق المشتق على الشيء ثبوت
مبدأ الاشتقاق له وقال عليه في تجريد الحواشي ان هذا مبني على اصطلاحه الخاص
وهو ان الموجود بالفعل ليس متصفا بالوجود والاعمى بالفعل ليس متصفا بالعمى بالفعل وهو خلاف
العرف العام والخاص فان الناس كلهم يطلقون ان السماء بالوجود والفوقية بالفعل بل لو قيل السماء
متصف بالفوقية بالقوة بالنسبة الى العرف الى ما ينكرونه وكان المص اشار بقوله ما لم ينضم اليه الوجود
بوجه من الوجوه الى ما هو اعم من الانضمام الخارجي الذي هو حلول الوصف في المحل بحسب الخارج
والانضمام العقلي الذي هو بحسب نفس الامر دون الخارج وهو صحة انتزاع الوصف من الموصوف
واعترض عليه اما اولا فبان قوله هذا مبني على اصطلاحه الخاص غير مسلم اذ لا اصطلاح له في ذلك
اصلا بل لما دل الدليل على ان ليس للوجود عروض للماهية حكم المحشي بانه ليس عارضا لها بالفعل
وليس ذلك خلاف العرف لان اهله يحكمون بان السماء مثلا موجود لا بان الوجود عارض للسماء
ثم الحكم بذلك من لم يميز بينهما ويحسب ان الموجود ما يقوم به الوجود كما ان الاسود ما يقوم به السواد
وبعد قيام هذا الدليل على امتناع العروض لا اعتداد بهذا الحسبان واما ثانيا فلان تعميم
الوصف بحيث يدخل فيه صحة الانتزاع مع انه دعوى بلا سند مخالف لاطلاقات القوم فانهم قسموا
العارض الى الصور والاعراض ولو دخل فيه مثل الوجود والعمى لما انحصر التقسيم المذكور وايضا
حكموا بان عروض شيء لآخر فرع لثبوت المعروض ولو دخل صحة انتزاع الوجود فيه لما صح الحكم
المذكور فان امكان الوجود كاف في صحة الانتزاع على ان الدعوى هي ان الوجود ليس امرا منضما الى الماهية

فی نفس الامر ولا مسلم انه امر عقلی انتزاعی لا ینضم الی الماهیة بالحقیقة ثبت هذه الدعوی وتسمیه
صحة الانتزاع بالانضمام لیس قادحا فیها ثم ان اراد بانتزاع الوجود بالمعنی المصدری عن الماهیة
الموجوده ان العقل یحکم بانها شئ قام به الوجود فانه کاذب قطعا لما عرفته مرة من انه لیس قائما بها
لا فی نفس الامر ولا فی الاعتبار العقلی وان اراد به ان الوجود یجده العقل عارضا لها فی الاعتبار
العقلی فذلک هو الوجود بمعنی الموجود لا بالمعنی الذی فیه الکلام کما مر مرارا وان اراد به معنی اخر فلا بد
من بیانه لیتبین حاله **اقول** بعد التسلیم علی کون المنع المصدر به الکلام غیر موجه لان ما ذکره منع
کما لا یخفی لانم دلالة الدلیل علی عدم عروض الوجود للماهیة بل هو اول المسئلة کیف وقد صرح المص
بخلافه حیث قال وقیامه بالماهیة من حیث هی ولا یصح حمله علی القیام الاعتباری الکاذب المخالف
لنفس الامر کما حسبه اذ لو کان کذلک لقال ولا قیام له بالماهیة ولم یصح هذه العبارة مثلا
لا یصح ان یقال قام السواد بالمجردات کذا وکذا بناء علی انه یمکن للعقل ان یفرضه عارضا لها
ویحکم بان عروض شئ لاخر فرع وجوده علی اطلاقه غیر مسلم کیف والقائلون بذلک یقولون
بالوجود السابق علی وجود الممکن وبان الامکان متقدم علی الوجود بمراتب وهو تناقض صریح
وامکان الوجود کاف فی صحة انتزاع الوجود بالامکان لا فی صحة انتزاع الوجود بالفعل وصحة
الانتزاع یدل علی ثبوت الوصف له فی نفس الامر سواء کان ثابتا فی الخارج اولم یکن والمراد بالانضمام
هو الانضمام بحسب نفس الامر سواء کان بحسب الوجود الخارجی کما فی الاعراض الموجودة فی الخارج
او بحسب نفس الامر المقابل للخارج کالامور الاعتباریة الثابتة لموصوفاتها بحسب نفس الامر
کالوجود وغیره ومن البین ان کونه اعتباریا انتزاعیا لا ینافی ثبوته للموصوف واتصافه به بحسب الخارج
ای بحسب الوجود العارض فی الخارج فمثل الوجود والوجوب منضم الی الماهیة بحسب وجود المنضم والمنضم الیه
کلیهما فی نفس الامر دون الخارج ومثل السواد منضم الی موصوفه بحسب نفس الامر باعتبار وجود العارض
فی القسم المقابل للخارج ووجود المعروض فی الخارج ویصدق علی جمیعها الانضمام بحسب نفس الامر
فظهر سقوط ما ذکره من انه لا مسلم انه امر عقلی انتزاعی ثبت ما ادعاه من عدم العروض وکذا ما زعمه من
بان الموجود شئ قام به الوجود کاذب فانه انما یکون کاذبا لو کان المراد القیام بحسب الوجود
فی الخارج اما اذا ارید به القیام بحسب نفس الامر فلا نم انه کاذب لانم ان ثبوت الشئ لاخر
ینفی اتصافه به فی نفس الامر مترتب علی وجوده بل هو مستلزم لوجوده کیف ونفس الوجود والصفات
السابقة علیه کلها صفات للماهیة بحسب نفس الامر مع عدم تاخرها فی ثبوتها علی وجودها ولانم ان الوجود

الذی یجده العقل عارضا للماهیة بحسب الاعتبار العقلی هو بمعنی الموجود بل العقل یجد الوجود بالمعنی
المصدری عارضا لها بمعنی القیام بحسب الوجود فی نفس الامر والوجود بمعنی الموجود عارض
لها بمعنی کونه خارجا محمولا وکلا الحکمین مطابقان لنفس الامر لا اعتباری کاذب کما توهمه
فان الوجود بنفس التحقق قیل لا یلزم من کون الوجود نفس التحقق ان لا یکون امرا یکون به الشئ
متحققا اذ یصدق علی التحقق انه امر یصیر به الشئ متحققا **اقول** المراد بالتحقق کما صرح به الشه
حیث قال فان الوجود والتحقق وکون الشئ موجودا او کون الشئ متحققا عبارات عن معنی واحد
واذا کان الوجود بنفس کونه متحققا لا یکون امرا به یصیر الشئ متحققا وتحقیق المقام ان الاعراض
الموجودة فی الخارج کالسواد مثلا امر مغایر للاسودیة بحقیقة الاسودیة ولیس الحال فی الوجود
کذلک بل هو نفس الموجودیة فلیس هناک امر یصیر مبدا للموجودیة کما فی السواد وغیره من الاعراض
الموجودة فی الخارج ولانم ان العموم حصر العارض مطلقا فی الصور والاعراض بل
العارض بحسب الوجود الخارجی علی ان الشیخ اطلق فی التعلیقات العرض علی الوجود کما نقله المحشی
فلا مخلص عن لزوم کون ذات الواجب عین کل صفة ذکرت فی الحواشی انه انما یلزم ذلک
ان لو کان معنی کون هذه الاشیاء عین الواجب ان کلا منها عین مهیته وکیف یتاتی عن عاقل
ان یقول کل من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها کنه امر واحد بل معنی ذلک
انه بذاته مصداق حمل تلک الاشیاء علیه کما مر مجملا وسیجئ تفصیله ولا ریب فی انه لا یرد علی ذلک
شئ مما ذکره ولو کان المراد ما فهم من ظاهر العبارة لکان مفهوم الموجود المطلق اولی بان یکون
واجبا وکان الواجب عین الموجود المطلق المقول بالتشکیک تعالی عن ذلک وما اعترض علیه بان
الذات اذا کانت عین الوجود وعین التجرد ایضا لکان کل واحد منهما محمولا علیه بالمواطاة ومحمولا
فیصدق بعض الوجود تجرد سواء کان عین مهیتهما او لا کیف لا ولو کان کذلک لصح ان یحمل
احدهما علی الاخر بالمواطاة ویحمل الاخر علیه **اقول** معنی کون الواجب تعالی عین الوجود انه فرد من الوجود
المطلق القائم بذاته فهو بذاته مصداق حمل الموجود علیه فانه وجود قائم بنفسه فیصدق علیه
الموجود بمعنی ما قام به الوجود قیام الشئ بنفسه وهو اولی بالموجودیة مما یکون قیام الوجود به
من قبیل قیام الشئ بغیره فهو بذاته مصداق حمل الموجود کما انه بذاته مصداق حمل العلم
والعالم کما مر مرارا مع النظیر فلو صح ما ذکره لورد مثله فی سائر الصفات بان یقال علمه تعالی
عین ذاته وکذا قدرته وارادته وحیوته فیلزم ان یصدق بعض العلم قدرة وبعض القدرة حیوة

وبعض الارادة علم وبعض الوجود علم وقدرة وحيوة لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان الوجود
بالمعنى المصدري اما اذا كان بمعنى الموجود كما ذهب اليه هذا القائل وكذا العلم والقدرة والحيوة
والارادة بمعنى العالم والقادر والحي والمريد فلا يلزم ذلك بل يصدق حينئذ بعض الموجود عالم
وقادر وحي ومريد ولا منافاة فيه لانا نقول لا فرق بين الواجب والممكن في كون العلم
والقدرة وسائر الصفات عين ذاته فان زيدا مثلا موجود وحي وعالم وقادر ومريد فان المشتق
كما هو محمول على الواجب بالمواطاة كذلك هو محمول على الممكن فان فرق بانه موجود بلا ذات
وعالم كذلك وقادر كذلك وهكذا في سائر الصفات يندفع الايراد بذلك لان تلك المفهومات
متغايرة قطعا سواء اخذت تلك المفهومات مطلقة او مخصوصة فان اريد بكونها عين الذات
ان كلا منها كنهه فهو بط بديهة وان اريد صدقها على ذات واحدة فكذا الحال في الممكن **قوله**
الوجود المحض الخارج من المحمولات العقلية قيل الوجود المطلق فانه المبحوث عنه ومن المحمولات العقلية فلا فائدة
في هذا التخصيص **اقول** الوجود المطلق سواء اخذ اعم من القسمين او خص بالخارجي او الذهني من المحمولات
العقلية فلا فائدة في هذا التخصيص الذي ارتكبه القائل ولا يتوهم ان مراده ما ذكرنا لان علية كونه
المبحوث عنه ولا شك ان المبحوث عنه ههنا هو الوجود المطلق لا هو مع القسمين ثم **اقول** فائدة التخصيص
لا شبهة في كون المطلق والذهني من المعقولات الثانية انما الاشتباه في الوجود الخارجي حتى زعم
قوم انه موجود في الخارج بذاته لا بوجود يعرضه فلاجل التنبيه على هذه النكتة صرح بالمقيد
من المحمولات العقلية قيل اي من المفهومات المحمولة الغير المتاصلة في الوجود العارضة لمحالها في الاعتبار
العقلي لا في نفس الامر اما انه من المفهومات المحمولة فلان المراد بالوجود مفهوم الموجود على ما مر آنفا
وصحة حمله على كل شيء ظاهر واما انه غير متاصل في الوجود فلامتناع استغنائه عن المحل بتاتا
على انه عرض عام لكل واحد من افراده لحقيقته واما انه عارض لمحله في الاعتبار العقلي فقط
فلامتناع حصوله في نفس الامر كما سبق **اقول** ما ذكره من الدليل على كونه غير متاصل في الوجود
منقوض بالاعراض الموجودة كالسواد مثلا فانه غير مستغن عن المحل مع انه متاصل في الوجود
والصواب ان مراده من عدم التاصل في الوجود انه ليس موجودا اصلا في ذاته بل هو من الاعتبارات
العقلية والمعقولات الثانية كما هو المشهور وهي عارضة لمهياتها بحسب نفس الامر لا بحسب الاعتبار العقلي
فقط كما توهمه وليت شعري كيف استنبط هذه الدعاوي من عبارة المتن والشرح **قوله** فانهم
لما قالوا بثبوت وجود الواجب قائما بنفسه لا يصح الحكم قيل هذا انما ياتي لو اريد بالوجود ما به

وليس كذلك بل المراد به مفهوم الموجود ولما كان هذا المفهوم سواء كان مع مهية او بدونها
عرضا عاما لافراده لم يكن مستغنيا عن المحل متاصلا في الوجود **قوله** كيف يتصور كون
هذا المفهوم بدون المهية عرضا عاما لافراده او على تقدير تجرده عن المهية لا شيء سوى هذا المفهوم
فاين الذي هذا المفهوم عرض عام له على هذا التقدير بل هذا الكلام مشتمل على التناقض لان كونه
عرضا عاما لافراده يقتضي ان يكون له فرد يصدق هو عليه وتجرده عن المهية التي يعرضها ذلك
المفهوم يستلزم ان لا يكون له فرد ثم على تقدير تجرده عن المهية ان كان الواجب هو ذلك المفهوم
فهو بط سواء اخذ لا بشرط شيء او بشرط لا شيء وان كان امرا آخر يصدق هذا المفهوم عليه
فيكون له مهية معروضة فلا يكون مجردا ثم اني كتبت او ردت عليه في تجريد الغواشي انه قد قرر
المحشي ان الوجود متقدم بعلية الذات والذاتيات وصرح بمثل قوله وجد فصار انسانا
فكيف يتصور احتياج الواجب الى ما هو عرض عام بالقياس اليه اذ الاحتياج يقتضي التاخر
واعترض عليه بانه لا يلزم من كون مفهوم عرضيا لشيء ان يحتاج ذلك الشيء اليه في نفس الامر الا ترى
ان الحيوان عرض عام للضاحك وليس محتاجا اليه فيها فمن الجائز ان يحتاج الوجود الى المهية في الاعتبار
العقلي لا في نفس الامر وان يحتاج المهية الى الوجود في نفس الامر فما قرره المحشي من ان الوجود
متقدم في نفس الامر لا ينافي ان يكون متاخرا في الاعتبار الذهني وكيف ينافيه وقد صرح
المص في مصارع المصارع بان الوجود متقدم على المهية في نفس الامر ومتاخر عنها في الاعتبار
الذهني ولو سلم الاحتياج فيجوز ان يكون في العروض واحتياج العارض الى المعروض في العروض
لا ينافي تاخر المعروض عنه في الوجود فان الصورة محتاجة الى الهيولى في العروض متقدمة عليها
بالوجود **اقول** قد جعل المحشي الاحتياج الى المعروض دليلا على عدم كونه متاصلا في الوجود
ومن البين ان الاحتياج في العروض لا يدل على عدم التاصل في الوجود الا ترى الى الصورة
متاصلة في الوجود مع احتياجها الى الهيولى في العروض كما اعترف به فلا ياتي له اثبات الاحتياج
الى المحل بالاحتياج اليه في العروض بل لابد له من ان يدعي الاحتياج في ذاته ومع ذلك لا يكون
متقدما على المهية **قوله** لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية حمل هذا اذا فسر المعقول
بما فسره المتاخرون اما اذا فسر بما حققناه فلا ينافي ان يكون فرده موجودا في الخارج **اقول**
قد حققنا ان ما ذكره مخالف للتحقيق فليكن على بصيرة **قوله** لم يصح منهم الاحتياج بان الوجود لو كان
موجودا لكان له وجود قيل هذا مبني على ان يكون الواجب عندهم هو الوجود لا بمعنى الموجود

اذ نصح حينئذ ان يقال بعض افراد الوجود وهو الواجب موجود لا بوجود اخر واما اذا كان
هو الوجود بمعنى الموجود فلا يصح فيه ذلك وهو ظاهر قلت عليه في تجريد الغواشي قد ذكر الشارح
انهم لما قالوا ان الواجب موجود بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج المذكور ولم يبن ذلك
على ان الواجب عين الوجود او الموجود فمحصل الكلام انهم لو جوزوا كون الشيء موجودا
بوجود هو عينه لم يصح منهم الحكم بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر اذ يجوز ان يكون
موجودا بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب واعترض عليه بان عدم بنائه على ان الواجب
عين الموجود ممنوع ولو لم يبن ذلك كيف يتمشى ان يقال انه موجود بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب
حيث لم يكونوا قائلين في الواجب بانه عين الموجود **اقول** المقصود عدم صحة الاحتجاج المذكور بناء
وهو حاصل سواء كان عين الوجود او الموجود فانهم اذا اعترفوا بموجود لا يزيد الوجود عليه اذ لو زاد
الوجود عليه لم يكن عين الموجود بل يكون موجودا بوجود زائد عليه ومن البين انه لا يزيد مبدا
الاشتقاق عليه لا يكون ذاته عين المشتق او صدق المشتق عليه فيكون حال الواجب حال جميع
الممكنات في صدق الموجود عليه صدقا عرضيا فلم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا كذلك وكان
وجوده عليه فلا يلزم تسلسل الموجودات **قوله** وانه لما لم يكن في الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق قلت في تجريد الغواشي هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له مطابق في الاعيان وان كان
له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود
في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع
الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص
فيما نحن فيه على ان صدق الوجود المطلق على الواجب تعالى صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه
بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة عندهم ثم وجود فرد
من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا واعترض عليه اما اولا فبانهم ارادوا بالمطابق الكلي فرده
حتى اذا وجد فرد منه في الخارج كان له مطابق فيه ولم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفا
في الخارج بالصفة التي هي الكلي في العقل كالعرض والجنس ولو اشترطوا ذلك لم يكن لشيء من الكليات
مطابق في الخارج لان ما في الخارج ليس متصفا بالكلية فيه واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكره لكان
مثل الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا له في الخارج وليس له من حيث انه
عارض للناطق مطابق في الخارج فان الحيوان الواقع معروض الناطق لا عارض له ولم يقل ذلك احد

قوله المعتبر في المعقول الثاني ان يكون عارضا باعتبار الوجود الخارجي كما مر تحقيقه
فالمراد بعدم محاذاته لما في الخارج ان يكون اتحاده مع معروضه في الوجود الذهني
فقط وقوله لم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفا في الخارج متصفا بالتي هي الكلي
في العقل منع لمقدمة لم يدعها احد ثم لا نم انه يلزم كون الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا
ثانيا اذ لا نم انه ليس عارضا له في الخارج ولا نم ان الحيوان الواقع في الخارج معروض الناطق
وليس عارضا للناطق اذ المراد بالعارض هنا هو الخارج المحمول وكما ان الناطق بالقياس الى الحيوان
خارج محمول كذلك الحيوان بالنسبة الى الناطق من غير فرق ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء
ان المراد بالمطابق المنفي الفرد الذي يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا والطبائع الموجودة
بوجود الفرد ذاتيات للفرد دون عوارضها فان الذاتي يكون موجودا بوجود الفرد
لاتحادهما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد
فلا يلزم من وجود الفرد الواجبي وجود ما يطابقه بالمعنى المراد هنا واعترض عليه بان صدق
الحمل الايجابي مطلقا سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقتضي اتحاد الموضوع
مع المحمول في نفس الامر ذاتا ووجودا كما سيأتي وليس ذلك مخصوصا بحمل الذاتيات
كما حسب بعضهم فان اولى العبارات التي يعبر بها عن الحمل الايجابي مطلقا سواء كان المحمول
ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقتضي اتحاد الموضوع مع المحمول في نفس الامر ذاتا ووجودا
كما سيأتي وليس ذلك مخصوصا بحمل الذاتي كما حسب بعضهم فان اولى العبارات التي يعبر بها
عن الحمل الايجابي كما اعترفوا به هو هو وصدقها مستلزم لاتحاد الطرفين كما لا يخفى **اقول**
صدق الحمل الايجابي يقتضي مطلق الاتحاد على اي نحو كان سواء كان اتحاد الذاتي بما هو ذاتي
له او اتحاد العرضي بمعروضه او اتحاد المعروضين في عارض واحد وعبر في التعليم الاول
عن جميع وجوه الاتحاد بصيغة الحمل حيث قيل فيه مثلا القطن هو الثلج في عارض البياض اي عرض لهما
فصدق الذاتيات يقتضي الاتحاد في الجعل والوجود حقيقة بخلاف صدق العرضيات
فانه يقتضي اتحادهما بالعرض فلا يكون وجود العارض والمعروض واحدا في الحقيقة وان كان بينهما
نحو من الاتحاد ومراد القائل نفي الاتحاد الحقيقي بين العارض والمعروض اذ من البين
ان جعل الاسود ليس بعينه جعل الثوب كيف لا وجعل الاسود موقوف على الصباغ والصبغ
والثوب وجعل الثوب لا يتوقف على شيء منهما نعم بينهما علاقة اتحاد ما ومعنى الحمل مطلق الاتحاد

اعم من الاتحاد الحقيقي وامثال ذلك الاتحاد فلا يرد عليه ما اورده اصلا **قوله** لكونها
في الدرجة الثانية من التعقل غير مسلم والسند مدفوع وقد مر تفصيله في الحواشي السالفة وكذا كون
العارض العقلي المعنى الذي ذكره الله وهو المقابل للعارض في الخارج هو العارض في الوجود
يسمى بالمعقول الثاني غير مسلم فان العارض المسمى بالمعقول الثاني هو المقابل للعارض في نفس الامر
سواء كان في الخارج او في الذهن كما حققناه **اقول** اما المنع الاول فقد انتحله من حاشيتي
وقد اشرت فيها الى ان ذلك ومع في وجه السند وادام المناقشة فيه بين وان القائل يسند
الى الاستقراء ويدعي البداهة في ان تصور الوجود وامثاله لا يمكن بدون الاحضار الى الشيء
وان ادعى انه البداهة في خلافه وبالجملة ليس في هذا المنع فصلة واما المنع الثاني فمبني على دعواه
التي عرفت حالها فيما سبق **قوله** فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان قيل هذا احتمال محل وتحكم
غير ذلك كان يلاحظ اولا مفهوم الكلي ثم يقسم الى الحيوان وغيره **قوله** ما ذكره الله
من ان هذه الامور احوال يعرض للامور المعقولة بالقياس الى امور اخر فلا محالة تقدم
الامور المعقولة على تلك العوارض تقدم المعروض على العارض ولم يمنع انه يجب ان يعلم
في التعقل معروضاتها عليها حتى يعرض عليه بانه قد يتقدم تعقل تلك العوارض على تلك
المعروضات كما في صورة التقسيم فالايراد ناش من سوء اخذ المراد **اقول** ولا كذلك الوجود
الخارجي ذكرت في الحواشي لما ثبت ان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في الخارج
فلا يكون من الاقسام الاولة لانه كما فسره ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه فيه مدخل
وذلك يستلزم ان يصح عروضه له ايهما وجد ولا من القسم الثاني ايضا فتعين ان يكون من القسم
والا لم يكن القسمة حاصرة وكونه عارضا للماهية من حيث هي لا للماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود
في الذهن ليس قيدا في الموضوع بحيث يصير القضية وصفية لا ينافي كون عروضه في الذهن
يعني ان الوجود الذهني مصحح للعروض ولعل منشأ الاشتباه انه حسب انه يجب في القسم الثالث
ان يكون المعروض هو الماهية المأخوذة مع الوجود الذهني ويلزم منه ان يكون المعروض
في القسم الثاني هو الماهية المأخوذة مع الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر
في القسمين ان يتعلق الاتصاف بنحو معين من الوجود نعم يبقى الكلام في نفي كون الاتصاف
بالوجود الخارجي بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي عليه كما مر مرارا
واعترض عليه اياه ولا فلانا لانم ان الوجود الخارجي لو لم يكن من القسم الاول والثاني

تعين ان يكون من القسم الثالث قوله والا لم يكن القسمة حاصرة قلنا غير مسلم
وانما يلزم ذلك لم يكن الوجود الخارجي خارجا عن المقسم وهو خارج عنه اذ المقسم
ما هو عارض في نفس الامر والوجود الخارجي ليس منها كما مر تحقيقه واما ثانيا فلان قوله
الاتصاف بالوجود بحسب الخارج لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي ممنوع اذ المقدمة البديهية
المشهورة وهي ان ثبوت شيء لاخر فرع لوجود المثبت له يقتضي ان يكون وجود المثبت له
اصلا يتفرع عليه الثبوت المذكور ولا خفاء في تأخر فرع الشيء عنه وايضا الثبوت
المذكور نسبة بين الثابت والمثبت له وتأخر النسبة عن طرفيها ظاهر جدا ولذلك ذهب
المتأخرون الى ان الوجود الخارجي ليس عارضا في الخارج ثم لما نظروا الى ما ذهب اليه
جمهور ارباب اصول الفقه من ان صدق المشتق يقتضي ثبوت الاصل وهو مبدأ الاشتقاق
وسلموا ذلك منهم حكموا بان الوجود الخارجي عارض في الذهن وفيه اشكال لانه لو كان
الوجود الخارجي عارضا في الذهن وفرعا للوجود الذهني فاما ان يصدق الموجود في الذهن
بدون ثبوت الوجود الذهني وح لا يلزم صدق المشتق بدون ثبوت الاصل ونحن لا نجوز
ذلك ولو جوزوه فاي حاجة الى التزام ان الوجود الخارجي عارض في الذهن
او مع ثبوت الوجود الذهني فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وصدق المشتق بدون ثبوت
الاصل والحق ان هذه القاعدة الاصولية ليست كلية على ما ذهب اليه بعض ارباب
الاصول وان صدق الموجود لا يقتضي ثبوت الوجود اصلا لا خارجا ولا ذهنا في نفس الامر
قوله عدم كون الوجود داخلا في المقسم مخالف لما هو مذهب اصحاب هذا التقسيم
فانهم مصرحون بكون الوجود عارضا للماهية داخلا في المقسم كما اعترف به والكلام
معهم فتتميم الالزام على ان خروجه عن المقسم مبني على ما سبق منه وقد كشفنا عن حاله
فيما سبق فسقط ما ذكره اولا وكذا ثانيا فان ما ذكرته منع للمقدمة القائلة بالفرعية
والتوقف بل التقدم المسلم الاستلزام كما صرحت به في الحواشي كيف لا والذين يدعون
هذه المقدمة يثبتون عن عوارض سابقة على اتصاف الماهية بالوجود كالوجوب السابق
والامكان فوصف هذه المقدمة بالشهرة لا يغني من الحق شيئا ووصفه بالبداهة
في حيز المنع بل اصحابها يشهدون بكذبها كما مر ومنعه لما ذكرته منع على منع ثم وجود
النسبة فرع لوجود طرفيها في ظرف وجود النسبة والنسبة انما توجد في الذهن فوجود



ثبوت الوجود الخارجي للمهية في الذهن متاخر عن وجود طرفيها في الذهن لا منافي
ذلك كون النسبة خارجية بمعنى ان الخارج طرف لنفس النسبة لا لوجودها والفرق البين
بين كون الخارج طرف لنفس النسبة وكونه طرفا لوجودها على ما مر تفصيله ومشابهة
عدم التمييز بينهما وذلك فيه راسخ لا يكاد يزول **قوله** فان اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر
قيل غير مسلم اذ لو كان كذلك لزم الدور او التسلسل ذهنيا كان الاتصاف او خارجيا
لان اتصاف الشيء بصفة فرع وجود الموصوف فيكون للمهية وجود آخر وينقل الكلام اليه
فاما ان يدور او يتسلسل فان قلت اذا لم يكن الوجود الخارجي عروض للمهية في نفس الامر
فبما ذا امتياز المهية الموجودة عن المعدومة قلت امتياز المهية الموجودة عن المعدومة بان
الاولى عين الموجود في نفس الامر ويصح حمله عليها بخلاف الثانية واعلم ان الوجود لو كان
عارضا للمهيات في نفس الامر لكان له افراد يعرض لها لا محالة واذا لم يكن عارضا لها
فيها جاز ان يكون مفهوما واحدا ينتزعه العقل من كل موجود والعجب ان الشيخ ذهب
الى ان للوجود افرادا عارضة للمهيات حيث قال ما اثبات ان في الموجودات امورا وراء
المهية والوجود المطلق وحصته زايدة عليها عارضا لها مما لا سبيل اليه ولا يمكن حال وادعى
ان الموجود عارض للمهية في نفس الامر ثم حال الوجود بالقياس الى الموجود عكس حال
مثل الحركة بالقياس الى المتحرك فان عروض الحركة للشيء في نفس الامر منشا لكونه متحركا
ولصحة حمل المتحرك عليه وكون الشيء موجودا وصحة حمل الموجود عليه منشا لانتزاع الوجود عنه
ومن ثمه صرح بعض القدماء بان حقيقة الوجود هي الموجودية **اقول** هذا المنع انما يرد عليهم
بناء على دعوى الفرعية كما اشتهر بينهم وقد نبهنا على ذلك في تعليقاتنا وبينا انهم قصدوا
هذه الدعوى باثبات صفات سابقة على الوجود فلا نعول عليها واذا اكتفى في الاستلزام
ولم يدع التوقف لم يتوجه هذا الاشكال اصلا ولم يلزم عدم اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر
كما ذهب اليه القايل وما ذكره من ان الوجود لو كان عارضا بحسب نفس الامر كان له
افراد حقيقية او حصص الوجود وان لم يكن له افراد حقيقية كساير المفهومات الاعتبارية يكن له
حصص فيصح الاتصاف بها كالاتحاد والاستعداد وغيرهما من الامور الاعتبارية وساير
الاضافات وما ذكره يقتضي ان لا يكون الابوة عارضة للاب بحسب نفس الامر ولا الوحدة
والكثرة عارضين للواحد والكثير بناء على ان الاضافات والوحدة لا وجود لها في الخارج



اذ القول بوجود مثل الابوة في الخارج ونفي وجود الاستقامة والانحناء
والوحدة والكثرة بحكم لا يقبله فطرة سليمة فظهر ان ما ذكره ليس محل التعجب وما ذكره
هذا القايل وما نقله من ان حال الوجود بالقياس الى الموجود عكس حال الحركة بالقياس
الى المتحرك فقد حققه الشيخ وتلامذته وهو كلام حق محصله ان مبدا الاشتقاق
ان كان موجودا في الخارج فيكون الشيء ذلك المشتق معللا بذلك المبدا وان لم
يكن موجودا بل كان امرا انتزاعيا فصدق المشتق لا يتوقف على شيء ينضم اليه وصدقه عليه
المشتق بحسب الوجود الخارجي بل العقل ينتزع منه المشتق ومبدا الاشتقاق كليهما مثلا
كون الشيء اسود او متحركا مثلا معلل بقيام السواد والحركة بذلك الشيء وكون الشيء موجودا
لا يتوقف على قيام امر به فان العقل ينتزعه من الذات من غير توقف لصحة هذا الانتزاع
على قيام وصف هي الصورة الاولى الاسودية والمتحركية مثلا معلولان للسواد والحركة
وفي الصورة الثانية الموجودية مثلا غير معلل بالوجود بل هي بمنزلة نفس الاسودية اذا فرضت
غير معللة وهذا هو الذي اراده المصنف بقوله وليس الوجود معنى به يحصل المهية في العقل
بل التحقق والحصول معنى ليس امرا هو مبدا انتزاع الموجودية على منوال كون السواد مبدا
الاسودية وهذا اصل ذلك الشارحون ومن ملائمه ولا يذهب عليك انه ليس يلزم من ذلك
ما ذهب اليه هذا القايل من ان المهية لا تتصف بالوجود بحسب نفس الامر فان الموجودية
واتحاد المهية مع الموجود وكونها موجودة او ما شئت فسمه صفات عارضة للمهية بحسب
نفس الامر وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة وبالجملة فهو غير مسلم وقد ذكرت
في الحواشي ان اتصاف شيء بشيء آخر اي نحو من الوجود اوجب ان يتاخر اتصافه بذلك
النحو من الوجود لزم ان لا نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم
على نفسه او بمرتبه وان لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس
في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف
ان يسار الموصوف بحسب ذلك الوجود في الوصف والمهية لا تنفك بحسب الوجود الخارجي
عن ذلك الوجود وفي نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر المهية بدون ملاحظة
الوجود فهي توجد المهية في مرتبة من مراتب الوجود في نفس الامر وان كان عري عنها
بحسب مرتبة اخرى من الوجود في نفس الامر واعترض عليه اما اولا فانا نختار الشق الاول

وقوله لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا لاتصاف الماهية بالوجود قلنا بطلان ذلك مم
لما غير مرة من ان ليس للوجود بالمعنى المصدري عروض للاشياء بحسب نفس الامر
اصلا لا ذهنا ولا خارجا واما ثانيا فلانه ان اراد بامتياز الموصوف بحسب الوجود
عن الوصف ان لا يكون ذات الموصوف في هذا الوجود عين الصفة فالموجود بحسب الوجود
الخارجي ممتاز عن الوجود بهذا المعنى وان اراد به ان يكون لكل من الموصوف والصفة
وجود آخر هناك فلا نم ان الاتصاف يقتضي ذلك لاحتمال ان يكون الوجود موجودا بذاته
والماهية موجودة به وتتصف الماهية بالوجود لا بد لنفي ذلك من دليل وان اراد به معنى آخر فلا بد
من بيانه ليتبين حاله واما ثالثا فلان الماهية اذا كانت ممتازة عن الوجود بحسب الوجود
في نفس الامر ومع ذلك جاز ان يكون غير ممتازة عنه بحسب هذا الوجود فيها ايضا بناء
على ان يكون لها في نفس الامر وجود فلم لا يجوز ان يكون الماهية في الخارج ممتازة
عن الوجود غير ممتازة عنه ايضا بناء على ان يكون لها في الخارج وجود ان لا بد لنفي ذلك
من دليل **اقول** اما الاول فقد مر الكلام عليه مرارا وعلمت ان دعواه هذه لا اصل لها
ومنع اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر مكابرة اذ يلزم منه ان لا يكون الماهية متصفة
بشيء من الامور الاعتبارية كالوحدة والكثرة والاضافات كلها على ما مر اذ الفرق
بين البعض والبعض من الاعتبارات في هذا الحكم تحكم بحت ويتعجب الناظرون منه حيث
يدعي مطالب بعيدة عن حكم الفطرة ثم يؤول آخر الامر الى المنع لهذا الكلام مع من يعترف
باتصاف الماهية بالوجود فلا يتجه هذا المنع من جانبهم واما الثاني فلان المراد بالامتياز
عن الصفة في نحو من الوجود ان يكون الموصوف في نحو من الوجود مجردا عن العارض
كما ان الثوب في مرتبة وجوده السابق على البياض موجود في الخارج فان الثوب يوجد
اولا في الخارج ثم يعرضه البياض فالثوب المتقدم على هذا العارض بحسب الوجود الخارجي
هو الثوب لا بشرط البياض ولا بشرط اللابياض ومثل ذلك لا يجري في الماهية والوجود
الخارجي اذ الماهية لا تتجرد عن الوجود الخارجي في مرتبة من مراتب الوجود الخارجي بل انما تتجرد
وتمتاز عنه في التصور العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود الذهني فيكون اتصاف الماهية
في الذهن وهذا المراد ظاهر من اصل الحواشي وما حام المعترض حوله وتردد بين امور اخرى
كما ترى ثم الاحتمال الذي جعله سند المنع الوارد على ابطال الشق الثاني من شقوق الترديد

الذي اورده وارد على ما ذهب اليه من انه لا اتصاف للماهية بالوجود في نفس الامر
لانه ما دام هذا الاحتمال قائما لم يثبت انه لا اتصاف للماهية بالوجود في نفس الامر
فلا بد من اقامة الدليل على بطلان هذا الاحتمال فذلك الشق بكلامه منه بكلامي لان
كلامي مبني على ما قرروه من كونه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج ولا اتصاف
العقل على ان الوجود لو كان موجودا بذاته لكان واجبا فلا يجوز قيامه بالماهيات
والا لكان ناعتا سف وايضا اذا انتفى ماهية وحدث ماهية اخرى لزم انتقال
الوجود من مبعوث الى آخر وهو مح الى غير ذلك من الدلائل الدالة على نفي هذا الاحتمال
واما الثالث فقد علم سقوطه مما قررناه وتجويز تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد
مخالف للفطرة كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة وهذا الامر اتفق عليه جمهور العقلاء هذا
ثم انه صحف الانحياز في عبارة الحواشي بالامتياز ولا بأس اذ يمكن ان يراد
من الامتياز الانحياز بمعنى ان لا يكون في مرتبة من مراتب ذلك الوجود مخلوطا به
وقد ذكرت في بعض مواضع الحواشي ان المحصول ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ووصفها
ومصداق الحكم بذلك الاتصاف هو عين الماهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الذاتية والعرضية
فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا اذ لا ثبوت لها اصلا قلت
انما يلزم كذبه اذا كان الحكم هو ثبوتها لها ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد
بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل او المطلق ما له فلا فان قلت فمجمع
هذه المنتزعات معقولات ثانية او بعضها وبم تمايز ما هو معقول ثان عما ليس قلت بل بعضها
وهو ما يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني ثم لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها
بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ الاعمى
شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة حمل الفاء في قوله وحصل في الذهن فصار كليا ووجد
في الخارج فصار فوقا او اعمى لكن في نفس الوجود اشكال لما مر اليه الاشارة اذ لو اشترط
في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف فظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي
ليس بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية لكن يلزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر
بحسب نفس الامر لعدم تقدم السابق على نفسه وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا من الماهية الموجودة
بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية

الموجود في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان تعرفه بعد ان يكون الاتصاف
مستلزما لذلك النحو من الوجود ان يكون الماهية في مرتبة من ذلك الوجود غير مخلوطة بذلك
العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوط بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
مخلوطة به بحسب الوجود في نفس الامر لكن للعقل ان يلاحظ غير مخلوط بشيء من العوارض
فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف
للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على سائر
الاتصافات فلو اعتبر التقدم تم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفس
الاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم واعترض عليه اما اولا فلان معنى الحكم
بثبوت الامر والمراد منه ان الاول ثابت للثاني بالفعل لانه يصح انتزاعه عنه ولو كان معناه
ذلك لصدق ان يقال مثلا قد ثبت نقاط غير متناهية لسطح الكرة حيث يصح انتزاعها عنه
ثم اي دليل على صحة انتزاع الوجود عن مثل السماء وعدم صحة انتزاعه عن مثل العنقاء واما ثانيا
فلانا نختار ان الوجود الذي هو ظرف الاتصاف متقدم عليه وقوله لزم ان لا يكون الاتصاف
بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر قلنا بطلان اللازم ممنوع اذ قد مر غير مرة ان الوجود
ليس عارضا في نفس الامر فلا حجر في ان لا يكون الاتصاف به فيها ويظهر من هذا بطلان
من ان الماهية مخلوطة بالوجود واما ثالثا فلان الماهية لو كانت في الوجود العقلي مخلوطة به بحسب
نفس الامر على ما حسبه فلو عقلها العقل غير مخلوط به لا يصير بذلك غير مخلوط به في الواقع ولا يلزم
من ذلك ان يكون لها نحو آخر من الوجود بل نحو وجود ما هو ما كان غايته الامر ان العقل يعقله
مجردة عما له في الواقع وبهذا التعقل لا تعرى في الواقع ولا يصح ان يتصف بالوجود في نفس الامر
فلا يستقيم ان هذا نحو آخر من انحاء وجود الماهية ولا انها في هذا النحو ظرف للاتصاف بالوجود
وهل هذا الا كما يقال الجسم ما دام اسود مخلوطا بالسواد غير صالح لعروض البياض فلو عقله
عقل غير مخلوط به صار بهذا الاعتبار معرى عن السواد صالحا لعروض البياض فهذا النحو من الوجود
ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء الوجود في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم
على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم يعرض له البياض **اقول** اما الاول فيظهر سقوطه بان صحة
الانتزاع يدل على ثبوت الوصف للموصوف في نفس الامر وان لم يكن ذلك الوصف موجودا
في الخارج فمعنى الاتصاف ثبوت الوصف للموصوف في نفس الامر وان لم يكن ذلك الوصف موجودا

في الخارج فمعنى الاتصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج او في نفس الامر
وصحة الانتزاع يدل على الثبوت في نفس الامر ولذلك قد صرحنا في عدة من المواضع
بان هذا النحو من الاتصاف يرجع الى صحة الانتزاع ولم يقل انه عين صحة الانتزاع ولا نم انه
لا يصدق قولنا في الكرة نقاط غير واقفة عند حد بحسب نفس الامر فان عدم التناهي
هنا بمعنى عدم الوقوف عند حد والكرة متصفة بثبوت تلك النقاط لها في نفس الامر فانها
متصفة بان لها اجزاء فرضية غير واقفة وللاجزاء نهايات فرضية على انه يكفينا الاتصاف
بصحة انتزاع ذلك الوصف ولا شك ان الكرة متصفة بصحة انتزاع النقاط الغير المتناهية
بمعنى الغير الواقفة عند حد وهذا الوصف اعني صحة الانتزاع ليس موجودا في الخارج بل هو امر انتزاعي
منها وطلب الدليل على انتزاع الوجود من مثل السماء وعدم صحة انتزاعه من مثل العنقاء مثل طلب
الدليل على اتحاد السماء مع الموجود وعدم اتحاده مع العنقاء فان الفطرة شاهدة بان الموجود كما
له اتصاف بالوجود والاعمى له اتصاف بالعمى والمحيى له اتصاف بالاحياء بل اكثر المعقولات الفعل
والانفعال والاضافة والاين ومتى لا وجود لها في الخارج عند المحققين منهم ومع ذلك يطلقون
القول بعروضها واتصاف الماهيات بمثل تلك الامور وعدم اتصافها بالوجود فان هذا اعتمد من ان
الاتصاف فرع وجود الموصوف غير مسلم كما مر غير مرة واما الثاني فقد مر غير مرة ان نفي اتصاف الماهية
بالوجود في نفس الامر مخالف للعرف العام فان القوم بل الناس قاطبة معترفون به الا من لا يرى الا المع
قال وقيامه بالماهية من حيث هي هي بل هو مخالف لحكم الفطرة واما الثالث فقد علم سقوطه مما قررناه
فان الماهية غير مخلوطة بالوجود في هذه المرتبة ولذلك نجدها العقل خاليا عن غير الذاتيات في هذه المرتبة
والحكم بسلب ما سواها عنها كما تقرر في موضعه وهذه المرتبة من مراتب الوجود الذهني مجرد عن جميع
العوارض ولا تجرد عن الوجود الخارجي في مرتبة من مراتب الوجود الخارجي بل انما تعرى عنه
في الوجود الذهني فقط فلذلك كان عروض الوجود للماهية بحسب الوجود الذهني وعروض السواد
للثوب بحسب الوجود الخارجي فان الثوب في مرتبة وجوده سابق على وجود البياض غير مخلوط
بالبياض وانما يصير مخلوطا به في مرتبة وجود البياض وهي متأخرة عن مرتبة وجود الثوب ففيه تقدم
وجود المتفرع على وجود المتفرع عنه واذا اتقنت ذلك علمت انه لا اتجاه لما اورده اصلا
قوله انكشف لك حقيقة الامر قيل اراد انها ليست معقولات ثانية لانها عارضة في نفس الامر
لا في الذهن كالوجود واذا انكشف ما قررناه من ان المعنى بالموجود هو مفهوم الموجود وانه عارض

بحسب الاعتبار الذهني الذي هو المعتبر في المعقول الثاني وقت العدم والجهات الثلث عليه
انكشف لك الامر في كونها من المعقولات الثانية فان كل واحد من مفهومات المعدوم والواجب
والممكن والممتنع من العوارض العارضة بحسب الاعتبار الذهني على ما هو المعتبر في المعقول الثاني
حسب ما حققناه وليس مبدأ شيء منها موجودا في الخارج **اقول** قد علمت ان المعقول الثاني
ما يعرض الشيء بحسب وجوده الذهني لا ما حسبه فان كثيرا من العدميات والاعتباريات
من العوارض الخارجية وليس معقولا ثانيا كالتناهي بالنسبة الى الجسم والاستقامة والانحناء
بالنسبة الى الخط ثم لوازم الماهية داخل فيما ذكره من تفسير المعقول الثاني وقد جعله القوم قسيم المعقول
الثاني كما لا يخفى على من له ادنى دربة **قوله** واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين
بالشبح قيل عندي انه ايضا صحيح على طريقة القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
واما اورده الله عليه في مباحث الوجود الذهني فقد عرفت جوابه من انظار الذين هيهنا للقوم
الا طريقة واحدة هي حصول حقايق الاشياء في الذهن غاية الامر انها في الذهن تتلبس بهيئة
اخرى وهي فيه تسمى اشباحا **اقول** اما ما ذكره ايضا فضعيف لان هذا الكلام صحيح
على وجود الاشياء بانفسها في الذهن ايضا بناء على ان امتناع اجتماع النقيضين اجتماعهما
في الوجود العقلي وهو اجتماع صورتيهما اي ماهيتهما الموجودة في العقل بناء على ان الماهية باعتبار
الوجود الذهني تسمى صورة فهذا الكلام لما امكن توجيهه على هذا الوجه لا يكون مساقه على
القول بالشبح وما نسبه الى السالمين بعضهم من انه قائل بالشبح والمثال بناء على ما ذكره من ان الموجود
في الذهن هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم في محل المنع بل هذه العبارة الى القول
الاخر اقرب اذ لو كان المعلم قائلا بالمخالفة في الماهية لم يحتج الى هذا التطويل بل كان الظاهر
ان يقول الصورة المخالفة في الماهية هذا واما ما ذكره المحشي من انقلاب الاشياء في الذهن
ماهية اخرى تسمى شبحا فيلزم عليه ما يلزم على القائلين بالشبح من المحذورات وزيادة وهي
ان انقلاب الماهية الى غيرها غير معقول فان ما ينقلب شيئا اخر لا بد فيه ان يكون فيه امر قابل للامر
الفاسد والكائن جميعا ومثل ذلك مستحيل في مبحثنا هذا اذ يلزم ان يكون لجميع المعقولات مادة
مشتركة تلبس تارة صورة معقولة ويخلعها اخرى وتلبس صورة معقولة اخرى وهو تارة صورة معقولة ويخلعها
اخرى وتلبس صورة معقولة اخرى وهو باطل قطعا فهو بهذا التدقيق قد زاد في الطنبور نغمة **قوله**
ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به قيل قد مر ان ذلك في الحصول في الذهن الذي

تفرد الشارح باثباته لا في القيام في الذهن الذي اثبته القوم اذ القيام بالذهن
عندهم وصف له على ما سبق فيكون مبنيا على اثبات ضرب اخر من الوجود الذهني
ولا دليل على ذلك **اقول** لا نم ان ذلك مبني على ما تفرد به الشارح فان القيام بالنفس على ما اجمع
القوم هو الماهية باعتبار الوجود الذهني والماهية باعتبار الوجود الذهني علم فيلزم اتصاف العقل
بالعلم بتلك الماهية لا بنفسها فان الحار مثلا ما قام به عين الحرارة لا ما قام به صورتها وكذلك
ذكروا في بحث الوجود الذهني انه لا يلزم من حصول الاشياء في الذهن اتصاف الذهن
بالضدين والاتصاف بما يعلم سلبه عنه فعلم ان هذا الكلام من انه ليس مبنيا على ما ذهب اليه بل يصح
على ما قرره القوم ايضا اذ من البين ان حصول البحر مثلا في العقل لا يستلزم اتصاف العقل بالبحر
وحصول الاستقامة والانحناء في النفس لا يستلزم كون النفس مستقيما ومنحنيا الى غير ذلك
فهذا الحكم مشترك بين مذهبه ومذهب القوم **قوله** ورفعه اي يلاحظ بعنوان المعدومية
اصلا اذا فسر ورفعه على هذا الكلام قول المص بان يمثل في الذهن لغوا اذ لا ضرورة الى ان يمثل المعدوم
في الذهن ويلاحظ بعنوان المعدومية بل يجوز ان يلاحظ بعنوان المعدومية بدون تمثله بوجه اخر
ويقال كل معدوم مثلا فالاظهر ان يفسر بما فسره غيره وهو ان يمثل العدم في الذهن صورة
معقولة ويرفعه فيحصل مفهوم عدم العدم وهو ثابت لحصوله في الذهن قسم للثابت لانه قسم
من مقابل الثابت وهو المعدوم لان عدم العدم قسم من العدم الذي هو قسم من المعدوم
قسم مقابل الشيء قسيم له **قوله** لا نم ان ثمه ما قول المص يرفعه بقوله اي يلاحظ بعنوان
المعدومية ظ فيما ذكرنا اذ لا معنى لان يمثل المعدوم بوجه اخر في الذهن ثم يلاحظ بعنوان
المعدومية فظاهر عبارته انه يدل على تفسيره بتمثله في الذهن ورفعه معا بان يلاحظ بعنوان
المعدومية وذلك كما لا يخفى على المنصف واما ارتضاه من التفسير فضعيف لان المتبادر من قسيم
الثابت المفهوم المقابل له لا ما هو فرد منه ولذلك لا يقال زيد قسيم للفرس ولا السواد قسيم للجوهر
ولا الواجب قسيم لزيد وانكار ذلك نوع مكابرة **قوله** المعدوم المطلق ثابت باعتبار
غير ثابت باعتبار وصحة الحكم على المعدوم المطلق لو كان باعتبار انه ثابت باعتبار يصح
ان لا يكون ثابتا باعتبار من الاعتبارات لامتنع الحكم عليه وصدق الملازمة مسلم في الممكن الخاص
والواجب بل مثل منع النقيضية حملية بحسب الصورة شرطية بحسب الحقيقة ومعناه انه لو لم يكن الشيء
ثابتا باعتبار من الاعتبارات لامتنع الحكم عليه وهذه الشرطية صادقة قطعا وفيه بحث لانه

لا يخفى على المتأمل ان هذه القضية ونظائرها مثل قولك المجهول مطلقا دائما ممتنع الحكم عليه
واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما بحكم العقل بصدق معانيها المستفادة منها بحسب
التركيب الحملي من غير اعتبار تعليق شيء على ان مثل التعليق الذي اعتبر فيها حتى آلت الى الشرطية لو اعتبر
في غيرها من الحمليات آلت الى الشرطيات فالحكم بان هذه القضايا الحملية شرطية بحسب الحقيقة دون
غيرها من الحمليات تحكم ظاهر بل لو لم يصدق هذه القضايا حملية لصدق نقائضها ويلزم المحذور
مثلا لو لم يصدق قولنا كل مجهول مطلقا دائما ممتنع الحكم عليه وضعه حقيقة لصدق نقيضه اعني ان
بعض ما هو مجهول مطلقا دائما لا يمتنع الحكم عليه حين هو مجهول مطلقا دائما وهو محال لانه يستلزم
لامكان المشروط بدون الشرط فلا بد من تحقيق معنى القضية الحملية على وجه يدخل فيه امثال هذه
القضايا فان انبهت لذلك فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الحكم في القضية الحملية على الجسم بالفعل كما هو
المتبادر منه لكن لا يلزم من كون الحكم عليه ان يكون في نفس الامر جسما بالفعل فربما كان في نفس الامر
جسما بالفعل بان يوجد في الخارج او في الذهن جسم في احد الازمنة الثلثة وربما لم يكن كما يقال
اجتماع النقيضين الحاصل بالفعل غير السواد فان الحكم في هذه القضية على هذا القسم امر غير واقع
في نفس الامر وقد سمى الشيخ هذا القسم موصوفا بالجسم في الفرض الذهني فان الذهن يتصور الجسم
بالفعل حال كونه مفروضا غير واقع ويصفه وصفا ما يحكم عليه لا ان شيئا يفرضه جسما ويحكم عليه
فالمراد بالفرض ههنا فرض الشيء لا فرض الشيء شيئا فان قلت يلزم من الحكم على الجسم بالفعل
ان يكون متصورا فيكون موجودا في الذهن فاذا كان موجودا فيه كان في نفس الامر جسما
لا محالة قلت الحاصل من الشيء في الذهن اذا كان داخلا في مسماه كان وجوده وجود
الموضوع والحكم عليه شاملا له كالحاصل من الشيء فيه فانه داخل في مسمى لفظ الشيء ووجوده
وجود الموضوع ويدخل في كل شيء كذا واذا لم يكن داخلا في مسماه لم يكن وجوده وجود
الموضوع والحكم على الموضوع لا يتناوله كالحاصل من اللاشيء فيه فانه خارج من مسمى لفظ
اللاشيء لانه شيء فيه لا انه لا شيء والحكم على اللاشيء لا يتناوله فلم يدخل في كل لا شيء كذا
فلا يلزم من تصوره حينئذ وجود الموضوع في نفس الامر لاحتمال ان يكون من القسم الثاني
فاذا تقرر ان الحكم على الجسم بالفعل لا يستدعي تحققه في نفس الامر فالحكم على المعدوم المطلق
لا يوجب ان يكون ما في الذهن منه مجهولا داخلا في الحكم عليه فان قلت اذا حكم على المجهول مطلقا
دائما بامتناع الحكم عليه يلزم التناقض سواء دخل ما في الذهن منه في الحكم او لم يدخل فيه فانه حكم على

بامتناع الحكم عليه قلت قد عرفت فيما سبق في تحقيق الوجود الذهني ان الامر
الحاصل في الذهن قد يكون معلوم الاتصاف بصفة لا يكون تلك الصفة في الذهن
فاذا حكم على ذلك الامر من حيث انه متصف بتلك الصفة بان يقال المتصف بتلك الصفة كذا
كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف الامر الذهني بما حكم به حيث يكون متصفا بتلك الصفة
لا في الذهن فاذا قيل الكاتب حيوان كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف ذلك الامر
بالحيوانية بحسب الاتصاف بالكتابة اي في وجود يصدق عليه انه كاتب بالفعل في ذلك الوجود
ولا يقدح في كليته ذلك الحكم امتناع عروض الحيوانية في الذهن اذ لا يصدق عليه حينئذ انه كاتب
بالفعل ولا يدخل من حيث انه في الذهن في الحكم وكذا الحال في الحكم في قولك كل انسان حيوان
واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما الى غير ذلك فالحكم على الامر الذهني المعلوم بالذات
لكن مناط صدق ثبوت المحمول وانتفائه بحسب اتصاف الامر الذهني بالصفة المذكورة ولما كان
هذا الامر حين الاتصاف بالصفة المذكورة عين فرد من الافراد كان ثبوت المحمول له عين ثبوته
لفرده وانتفاء المحمول عنه عين انتفائه عن فرده فيصل الحكم عليه الى افراده بالعرض وكان
صدقه يستلزم ثبوت المحمول لافراده وانتفائه عنها ويكون خلاف ذلك امارة كذبه
وكان ما اشتهر في السنة القوم من ان الحكم في القضية المحصورة على افراد الموضوع اشارة
الى ذلك لا الى ان الحكم اولا وبالذات على افراده اذ الافراد حال الحكم ليس ملتفتا اليها
فكيف يتصور ان يحكم عليها اولا وبالذات واذا كان كذلك كان الحكم في القضية المذكورة
على ما في الذهن من المجهول المطلق من حيث انه متصف بصفة المجهولية ومناط صدقها
امتناع الحكم له حين المجهولية لا يقدح في ذلك معلومية ما في الذهن منه حيث لا يكون داخلا
في الحكم المذكور فلا يلزم اجتماع النقيضين فان قلت قد يصدق الايجاب على بعض الامور
التي لا يدخل ما في الذهن منه في الحكم عليه مع ان وجوده في الخارج ممتنع كقولك اجتماع النقيضين
مستلزم لاحدهما وصدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع بالفعل قلت لا نم
ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع بالفعل بل الموجبة الفعلية يقتضي وجود الموضوع
بالفعل والموجبة الممكنة يقتضي امكان وجوده والموجبة الفرضية كقولك اجتماع النقيضين مستلزم
لاحدهما لا يقتضي شيئا منهما بل يكفي في صدقها كون موضوعها بحيث اذا حصل بالفعل كان
عين المحمول لان الحكم فيها على ذلك التقدير حتى يرجع الى الشرطية كما يكفي في صدق اللزومية

الممتنعة المقدم كون المقدم بحيث اذا تحقق كان مستلزما للتالي وكما لا يقدح جواز استلزام
المحال محالا في صدق الشرطية المذكورة حيث يكون المقدم ضروري الاستلزام
للتالي فكذا لا يقدح ذلك في صدق الموجبة الفرضية حيث يكون الموضوع عين المحمول
بالفعل فلا يرد انه لما انحصر اتحادهما في حال الوجود ووجود الموضوع محال فجاز ان يستلزم
هذا المحال محالا اخر هو عدم الاتحاد حال الوجود فاذا تصور العقل اجتماع النقيضين وضعه
وضعا من غير التفات الى انه ممتنع او ممكن يجده مستلزما لاحدهما بلا ريبة فيحكم بانه يستلزم
لاحدهما وهذا القدر يكفي في صدقه ولذلك يكون اعم من الفعلية ولا يحتاج الى وجود الموضوع
اقول في هذا الكلام اشياء احدها ان ما ذكره القوم من ان هذه القضية في قوة الفرضية
الشرطية معناه انه مساوق للشرطية في الصدق فانه اذا كان اعتبار العنوان بحسب الفرض
والاتحاد مع المحمول على تقدير العنوان يكون مساوقا للشرطية لا محالة ودعوى ان هذه القضية
ونظائرها صادقة من غير اعتبار تعليق ممنوعة بل ما صرح به من ان مناط صدق هذه القضية
ثبوت امتناع الحكم له حين المحمولية انما يمشي اذا كان معناها ثبوت الامتناع على تقدير
المحمولية اذ لو كان معناه ثبوت الامتناع على البت لم يكن مناط صدقها ثبوته له على تقدير
وذلك ظاهر للمستبصر ثانيها ان ما ادعاه من ان الحكم بان هذه القضايا في قوة الشرطية
دون غيرها من الحمليات تحكم غير مسموع لان هذه القضايا لا تصدق الا اذا كان مضمونها
ثبوت المحمول للموضوع على تقدير الاتصاف بالعنوان ضرورة انه لا اتصاف لشيء مما يكون من تلك
المحمولات بحسب الواقع بل انما يتصف بها على تقدير اتصافها بالعنوان فقط فتكون في قوة
الشرطية بخلاف غيرها من القضايا التي موضوعاتها متحدة مع محمولاتها في نفس الامر
فالقول بان مبنى الحكم تحكم بحت ثالثها ان ما استدل على ما ادعاه من انها ليست في قوة الشرطية
غير مستقيم لان هذه القضية اذا لم يكن الحكم فيها بالاتحاد على التقدير بل في نفس الامر كما زعم
كان معناها ان المحمول مطلقا دائما يمتنع الحكم عليه في نفس الامر وهذه قضية موجبة يقتضي صدقها
وجود موضوعها في نفس الامر فيلزم صدق عنوان موضوعها على شيء في نفس الامر
حتى يتحقق وجود الموضوع فاذا لم يصدق الموضوع على شيء بحسب نفس الامر لم تصدق الموجبة
فيصدق نقيضها وهو ليس بعض المحمول المطلق دائما يمتنع الحكم عليه لا لان بعض المحمول المطلق يصح
الحكم عليه بل لانتفاء صدق المحمول المطلق على شيء اصلا فان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة

كما تقرر في المنطق لا يقال انما يتجه ذلك اذا لم يكن الحكم بالاتحاد مقيدا بحين الاتصاف
بالمحمولية وقد جعله المعترض مقيدا بذلك فلا يلزم كذبها حتى يلزم صدق نقيضها لانا نقول
ان اردتم بحين الاتصاف كون الموضوع في بعض الاوقات متصفا بذلك الوصف في الواقع
كانت كاذبة قطعا اذ المفروض انه لا يتصف شيء بالعنوان في شيء من الاوقات فليس له ان
الموضوع وقت يتصف فيه وان اردتم به كون الموضوع على تقدير الاتصاف متحدا بالمحمول رجع
الى معنى الشرطية وهو بعينه ما ذكره القوم وان اردتم معنى اخر فلا بد ان يبين حتى يعرف حاله
رابعها ان قوله لان شيئا يفرضه جيم ونحكم عليه الخ خلاف ظاهر عبارة الشيخ في الاشارات
حيث قال الايجاب الحملي هو مثل قولنا ان الشيء الذي يفرضه في الذهن ان كان موجودا
في الاعيان او غير موجود يجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان انتهى ولا يخفى دلالة
هذه العبارة على ما ذكرناه خامسها انه انما يكون مناط صدق القضية الاتصاف بالمحكوم به
وح ان كان الاتصاف بالعنوان بحسب نفس الامر كانت القضية صادقة من غير اعتبار تعليق
كقولك كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا اما اذا لم يكن الاتصاف بالعنوان بحسب نفس الامر
بل بحسب الفرض فقط فلا بد من اعتبار التعليق في ذلك الوصف حتى يصدق القضية اذ لو لم يعتبر
الحكم بثبوت المحمول للموضوع بحسب الواقع لا على تقدير الاتصاف بالعنوان لم يصدق قطعا
كما في المعدوم المطلق فان الحكم بامتناع الحكم عليه اذا كان على وجه التعليق بوصف المعدومية
حتى كان معناه امتناع الحكم عليه على تقدير كونه معدوما مطلقا كان صادقا قطعا وكان
مساويا للشرطية واما اذا كان معناه ان المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه في نفس الامر في وقت
المعدومية كان كاذبا قطعا اذ ليس هذا الوقت اصلا ولعل منشأ ما ذكره عدم التمييز
بين التوقيت والتعليق والفرق بين قولك اذا اقترن عطارد بمقابل الشمس على تقدير بعدهما عنها
نصف الدور صدق قطعا وكان مساوقا للشرطية واذا قلت عطارد مقابل للشمس وقت بعده
عنها نصف الدور كذب قطعا الا ان يريد التعليق بكونه في ذلك الوقت فيرجع الى المعنى الاول
سادسها ان قوله يكفي في صدقها كون الموضوع بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المحمول
لا ان الحكم فيها على ذلك التقدير حتى يرجع الى الشرطية غير مستقيم بل انما يكفي في صدقها ذلك
اذا كان الحكم يرجع الى الشرطية ويكون الحكم فيه بثبوت المحمول له على التقدير اما اذا كان الحكم بثبوته له
في الواقع من غير تعليق فكيف يكفي في صدقها الحيثية المذكورة مثلا اذا قلت عطارد بمقابل

للشمس

ولم يقيده بالتقييد المذكور لم يصدق قطعا وذلك ظاهر لا سترة به سابعها انه
قرر ان الحكم في القضية الفرضية ليس بثبوت المحمول على التقدير بل ثبوته في الواقع وزعم انه
يكفي في صدقها كون موضوعها بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المحمول وذلك مما لا يكاد يروج
على من له ادنى بصيرة وكذا شبهها بالشرطية لكون استلزام مقدمها للتالي ضروريا اما ثانيها
اذا كان منشأها ما ذكره القوم ثامنها ان ما اعتمد عليه في الايراد وارتكب لاجله التعسفات
على ما صرح به هو ان العقل يحكم بصدق هذه القضايا من غير تعليق وهو كما علمت غير مسلم وسياقه
وتمامه انه لا يصح في عقد وضعها معنى الشرطية ولا في عقد الحمل فيها بالتقدير وذلك لا يدل على ان
اذا المعتبر فيهما محل نظير عقد الحمل فيها رجوع عقد الوضع الى الشرط وعقد الحمل الى الثبوت على التقدير
كما يعلم مما ذكره الشيخ في التعليم المعقول انفا حيث صرح بان الاتصاف بالعنوان بحسب الفرض وثبوت
المحمول انما بحسبه فان قلت هذا المعنى صادق في جميع الحمليات وما ذكره الشيخ هو القدر المشترك
بين الجميع وقد صرح في الشفاء بان مسائل العلوم كما ترجع الى الشرطيات التي انما تعلم وضع مقدمها
في العلم الالهي بناء على ان اثبات وجود موضوعاتها من وظايف الالهي ولذلك قيل تعتبر القضية
بهذا المعنى في وجه تسميتها بالحقيقة انها حقيقة القضية المستعملة في العلوم ولا يلزم من ذلك ان التحقيق
قضية يحكم فيها على البت من غير تعليق وذلك حيث يكون وجود الموضوع معلوما ثم اني ذكرت
في تجريد الحواشي ان محصل كلامه ان الحكم على الامر الذهني باتحاده مع المحمول حيث يكون ذلك الامر
متصفا بالعنوان وهو حال كونه في الذهن غير متصف به فلا يدخل في الحكم وانت خبير بانه اذا كان
الاتصاف بالعنوان غير واقع وكان معنى القضية ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر
في ذلك الحال اي حال اتصافه بالعنوان فهو غير صادق اذ ليس للموضوع تلك الحال بحسب نفس الامر
فلا يكون له وصف في تلك الحال الحاصل انه ان كان معنى قولنا المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه ان ما هو
متصف بالمجهولية مطلقا يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حال كونه في تلك الحال متصفا بالمجهولية
فلم يوخذ هذا المفهوم على معنى انه يمتنع الحكم على هذا التقدير بل اريد انه كذلك بحسب نفس الامر في تلك الحال
فهو كاذب لا محالة اذ ليس له تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال وان اريد انه كذلك
على فرض ان يكون له تلك الحال فهو راجع الى معنى الشرطية لان اتحاد الموضوع مع المحمول على التقدير
امر غير واقع فهو بعينه ما ذكره القوم واعترض عليه بانا نختار ان معنى القضية ان المتصف بالعنوان
متحد مع المحمول بحسب نفس الامر حال اتصافه بالعنوان لكن صدق ذلك لا يوجب وقوع المتصف بها

بالعنوان في نفس الامر كما لا يوجب صدق الحقيقة الحاكمة باتحاد الفرد المقدر مع المحمول
وقوع ذلك الفرد في نفس الامر وما ذكره في معرض الاستدلال ههنا منقوض بذلك
بان يقال الفرد المقدر لما لم يكن واقعا في نفس الامر لم يكن اتحاده مع المحمول الا على تقدير
امر غير واقع فالحكم باتحاده مع المحمول في نفس الامر كاذب اذ ليس له تلك الحال فلا يكون له
وصف في تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال فان قلت اذا لم يكن المتصف بالعنوان
واقعا في نفس الامر لم يصدق عليه انه متحد مع المحمول فيها فكذبت القضية قلت ان اردت
انه لم يصدق صريحا انه متحد بالفعل مع المحمول في نفس الامر لم يكن غايته ما لزم من ذلك ان لا يصدق المحمول
القضية عليه ولا يلزم من كذبها كذب الحملية مطلقا وان اردت انه لم يصدق حينئذ انه متحد مع
في حال الاتصاف بالعنوان فممنوع اذ يكفي في صدقها كونه بحيث لو وقع متصفا بالعنوان كان متحدا
مع المحمول في تلك الحالة وحينئذ جاز ان يصدق القضية موجبة حملية غير فعلية وابعد من هذا ان نفي
قولنا المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه ان ما هو متصف بالمجهولية مطلقا يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر
في حال المجهولية ولا نم كذبه قوله ليس له تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال قلنا
لا يلزم من هذا ذلك وانما يلزم ذلك لو كان الوصف ثبوتيا يستلزم ما له تلك الحال اما اذا
سلبيا كعدم صحة الحكم عليه وعدم معلوميته فلا بناء على انه لا يقتضي وجود الموضوع كالمجهول
مطلقا وان لم يكن واقعا في نفس الامر فهو فيها ليس معلوما ولا سوادا ولا بياضا
الى غير ذلك من السلوب اذ لو لم يصدق عليه هذه السلوب في نفس الامر لصدق نقايضها
عليه فيها فيكون معلوما وسوادا وبياضا في نفس الامر هف فاذن يصدق ان المجهول
مطلقا لا يصح الحكم عليه بحسب نفس الامر وان لم يكن المجهول المطلق واقعا فيها **قوله**
من البين انه اذا لم يكن شيء في حال من الاحوال او وقت من الاوقات لم يصدق عليه
انه متحد مع شيء ما في تلك الاحوال او في ذلك الوقت بحسب نفس الامر كما ان زيدا
اذا لم يكن موجودا يوم الجمعة لم يصدق عليه انه قائم او لا قائم في ذلك اليوم وكما في مثال
عطارد فاذا كان الحكم باتحاد الفرد المقدر مع المحمول بحسب نفس الامر لم يصدق الا بان
يكون ذلك الفرد موجودا في نفس الامر وانما يصدق ان تحقق الفرد في نفس الامر
اذا كان الحكم باتحاده على تقدير وجوده اذ ح لا يقتضي صدقه وجود ذلك الفرد في نفس الامر
لما ذكره في معرض النقض لا وجه له بل فيه مصادرة على المطلوب الاول ثم ما ذكره.

في جواب السؤال الذي اورده وسوانه انما يلزم ان لا يصدق القضية الفعلية
ولا يلزم منه كذب الحملية مطلقا ان اراد انه يصدق حينئذ الحملية التي يكون الحكم فيها
بالاتحاد على تقدير الاتصاف بالعنوان فهو بعينه مطلوبنا وان اراد انه يصدق الحملية الغير
الفعلية الحاكمة بالاتحاد في نفس الامر بان يكون ممكنة مثلا فباطل لان قولنا المعدوم المطلق
يمتنع الحكم عليه قضية ضرورية فهي اخص من الفعلية فيلزم من صدقها صدق الفعلية فاذا اعترف
بكذب الفعلية لزمه كذب الضرورية قطعا واما اختياره احترازا من ان الحكم بامتناع الحكم في نفس الامر
في حال المحمولية ولا يلزم منه ثبوت الموضوع بناء على ان عدم صحة الحكم سلبي فلا يقتضي
وجود الموضوع مخالف لما حقق في موضعه واعترف به المعترض مرارا من ان الموجبة المحولة السالبة
يقتضي صدقها وجود الموضوع اذ الكلام على تقدير كونها موجبة وقد ذكر المعترض فيما سبق التصريح
بكونها موجبة كما ترى فلو جعلها سالبة لكان مناقضا لما قرره وكرره ولما هو الواقع في نفس قوله
ويتحقق هناك نسبة خارجية حمل فيه بحث لان طرفي الحكم اذا كانا موجودين في الخارج
كالجسم الابيض مثلا كانا معا هناك شيئا واحدا موجودا بوجود واحد كما سيأتي
فكيف يتحقق هناك بينهما نسبة بل معنى مطابقة الحكم الحملي الايجابي للواقع ما اشرنا اليه سابقا من
ان تقرر من ان الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين فان كان اتحادهما واقعا بان كانا معا
شيئا واحدا في نفس الامر كان الحكم مطابقا له مطابقة الصورة لذي الصورة والا فلا
فان قلت اذا كان الطرفان موجودين في الخارج كانا معا هناك شيئا واحدا فمطابقة
ادراك الاتحاد اعني الاذعان به اما اذا لم يكونا في الخارج فاين يكون اتحادهما قلت
اتحادهما في الذهن لا بان يتصور الذهن اتحادهما او يصدق به بل بان كان الموضوع حال وجوده
في الذهن عين المحمول كالامكان فانه حال وجوده عين كيفية النسبة مثلا وان لم يكن ذلك
معلوما ولا اشتباه في جواز اعتبار مطابقة ما في الذهن من الاذعان لذلك مثلا
لو اذعن بان الامكان نسبة كان مطابقا لاتحاد الامكان مع كيفية النسبة حال وجوده
في الذهن وان اذعن بانه ليس نسبة كان غير مطابق لما في نفس الامر وهو حال الموضوع
في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظتنا واعتبارنا سواء كان في الذهن او في الخارج لا الحال
الذي اعتبر الذهن حصوله له وبذلك يندفع ما سماه الشبهة الاسكالية وما **اقول** قد اخذ
نشاء هذا الجواب من الحواشي وغيرها في بعض وقد ذكرت في تجريد الحواشي ان ما اورده الشيخ

انما يرد لو كان المراد بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج اما اذا اريد
بها النسبة المعنونة الى الخارج بكون الخارج ظرفا لنفسها بمعنى ان يكون مترتبة على الشيء
بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج كما صرح به اولا اذ لا يلزم من تحقق النسبة الخارجية
بهذا المعنى ان يكون موجودة في الخارج بل النسبة الخارجية بهذا المعنى انما توجد في الذهن
فقوله كيف يتحقق هناك نسبة بينهما ان اراد بقوله هناك الاشارة الى الخارج
حتى يكون المعنى لا يوجد في الخارج النسبة فهو منع لمقدمة لم يدعها الشيخ بل صرح بخلافه
وان اراد به الاشارة الى تلك المادة بمعنى انه لا يتحقق في هذه المادة النسبة
الخارجية فممنوع فان النسبة الخارجية بالمعنى الذي سبق يتحقق في الذهن واعترض
عليه بان تحقق النسبة بين الطرفين في الخارج سواء كان الخارج ظرفا لوجودها او ظرفا
لنفسها انما يستدعي تغاير الطرفين فيه فيما هناك شيء واحد موجود بوجود
واحد فلا يمكن ان يتحقق بينهما نسبة في الخارج قطعا ثم ان الشيخ صرح بان النسبة يتحقق بينهما
في الخارج لكن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها واين هذا مما فهم من عبارة الشيخ وهو
ان النسبة مترتبة على الشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج وصرح بان الشيخ صرح به
على انه فيه كلام خال عن التحصيل لان الطرفين لما كانا في الخارج امرا واحدا ذاتا
ووجودا فبحسب هذا الوجود الواحد كيف يستقيم انتزاع النسبة المستدعية لتغاير طرفيها
اقول هذا الكلام عجيب ليس مثله عجيبا فان الكلام في ان النسبة الخارجية ليست موجودة
في الخارج ونسبتها الى الخارج ليست من حيث ان الخارج ظرف وجودها بل من حيث انه
ظرف لنفسها بالمعنى الذي مر تفصيله فكيف يرتبط بذلك ما قاله من ان تحقق النسبة
بين الطرفين في الخارج يستدعي تغاير الطرفين فيه وذلك من قبيل وهل هذا الا كالقول
احدا ان النسبة غير موجودة في الخارج فيقال في معرض الاعتراض عليه ان وجود النسبة
في الخارج يستدعي تغاير الطرفين فيه وذلك من قبيل اضغاث الاحلام كما لا يخفى
على ذوي الافهام وما نقله عن الشيخ من التصريح بان النسبة يتحقق بينهما في الخارج لكن الخارج
ظرف لنفسها فداخل في تلك الاحلام فان الشيخ صرح بخلافه حيث قال والمراد بكون
النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها وما زعم من انها
في معنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة خال عن التحصيل ان اراد خلوه عن تحصيله لم

ذكرته

ولا محذور فيه وان اراد انه حال عن التحصيل عند اهل التحصيل فلا يخفى سقوطه
فان الاحكام الخارجية كالحكم باتحاد الثوب مع الابيض وزيد مع الاعمى والسماء
مع الفوق انما هي اذعان لنسب تنتزعها العقل من تلك الموضوعات بملاحظة الوجود
الخارجي فان اتحاد الثوب مع الابيض واتحاد زيد مع الاعمى واتحاد السماء مع الفوق
انما هو بحسب هذا الوجود واما في الوجود الذهني فهي ليست متحدة مع تلك المحمولات
بخلاف اتحاد المحمولات بالمعقولات الثانية فانها انما هي بحسب الوجود الذهني دون الوجود
الخارجي وكون الموضوع والمحمول امرا واحدا في الخارج لا يقتضي عدم صحة انتزاع العقل
النسبة عن الموضوع بحسب هذا الوجود فان العقل يلاحظ الموضوع بحسب هذا الوجود ويعتبر
مغايرته الى المفهومات المتعددة فيجد بينه وبين بعضها الاتحاد في هذا الوجود وبينه وبين البعض
سلب الاتحاد والاتحاد وسلبه انما يوجدان في الذهن لا في الخارج فان انطبق ما وجده
على ما هو حاله بحسب هذا الوجود كان صادقا والا كان كاذبا ثم لا يذهب عليك ان الطرفين
في الحكم الايجابي متحدان اتحادا اما على ما اشير اليه قول المص رحمه بعد ذكر اقسام الوحدة
والهوهو على هذا النحو وليس الحكم الايجابي مطلقا حكما باتحاد متغايرين وجودا بالحقيقة
فان ذلك في العارض مع المعروض واتحاد معروضي عارض واحد وكونهما مفقود
ثم اني قد اوردت في تحرير الحواشي على قوله ان الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين
ان الاتحاد نسبة والنسبة لا توجد في الخارج كما عرفت فكيف يتحقق في الخارج
٢ فاجاب عنه اما اولا فبان المحشي لم يحكم بتحقق الاتحاد في الخارج بل قال بان كان الاتحاد
واقعا بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر وهو اعم من الخارج واما ثانيا فبانه
فسر وقوع الاتحاد بان كان الطرفان شيئا واحدا ووقوعه بهذا المعنى في الخارج
اقول اذا كان الحكم الايجابي صورة اتحاد الطرفين كما ذكره فاذا كان القضية خارجية
يكون الحكم صورة اتحاد مما في الخارج فاما ان يكون الخارج ظرفا لوجود الاتحاد فيكون
الاتحاد موجودا فيه او يكون الخارج ظرفا لنفس الاتحاد وظرف وجوده هو الذهن وهو
بعينه ما حققناه وقوله اولا ان وقوع الاتحاد بكونهما شيئا واحدا في نفس الامر وهو
اعم من الخارج لا يجدي لانا نورد ذلك في القضية الخارجية على ان الكلام على ما ذكره من الحكم
صورة الاتحاد وكذا قوله ثانيا انه فسر وقوع الاتحاد بان كان الطرفان شيئا واحدا

ووقوعه بهذا المعنى في الخارج فلما مر من ان الكلام على تقدير كون الحكم صورة الاتحاد
ولا فرق بين وقوع الاتحاد في الخارج ووجوده في الخارج ولا شك ان الاتحاد ليس
موجودا في الخارج **قوله** ان يكون الخارج ظرفا للنسبة لا لوجودها قيل ان اراد
ان الخارج ظرف لنفس النسبة في القضايا اي يكون متعلقا بالثبوت الذي فيها فان اراد
انه ظرف لثبوت المحمول للموضوع فيرد عليه ما مر انفا من انهما متحدان في الخارج فلا يتصور
ان يكون بينهما ثبوت فيه واما ان اراد انه ظرف لثبوت مبدا المحمول للموضوع فيرد عليه
ان الظرفية المذكورة يتحقق في كثير من القضايا بدون ثبوت مبدا المحمول للموضوع
كقولك زيد انسان في الخارج وزيد موجود فيه وبعض الموجود زيد فيه ولا خفاء
في صحة استعماله في سائر القضايا على منوال واحد فلا بد ان يبين معناه على وجه يشمل بيانها
وهو انه ظرف للاتحاد المستفاد من هو هو في الحملية الموجبة ولسلب الاتحاد في الحملية السالبة
بمعنى ان الطرفين واحد بحسب الوجود الخارجي او غير واحد بحسبه ولا يلزم من ذلك وقوع
النسبة في الخارج كما لا يخفى ويظهر من ذلك ان قولك زيد موجود في الخارج يصدق
خارجية لان اتحاد طرفيها في الوجود الخارجي لا انها قضية ذهنية وفي الخارج قيد للوجود
كما ذهب اليه بعض المتاخرين لان طرفيها ليسا واحدا في الوجود الذهني وان اراد
ان الخارج يقع ظرفا للنسبة لا في القضايا بان يقع في الخارج عاريا عن الوجود
فذلك باطل لان النسبة لما لم تكن موجودة في الخارج كانت لا محالة معدومة فكيف يكون واقعة
هناك **اقول** لا ريب ان المراد ما ذكره اخرا والمراد بالثبوت هو الاتحاد والخارج
في القضية الخارجية ظرف للاتحاد كما ذكره اخرا لا لوجوده فلا يلزم وجود الاتحاد في الخارج
وهذا بعينه ما حققناه فيندفع ايراداته كلها فقد انطقه الله بالحق من حيث لا يدري واذا تفطن
ذلك علم ان ظرفية الخارج لنفس الاتحاد لا يستلزم وجود الاتحاد في الخارج وظهر
الفرق بين كون الخارج ظرفا لنفس الشيء وظرفا لوجوده وان في الخارج في قولك
زيد موجود في الخارج قيد المحمول لا للنسبة ظهر خطاء قوله فيظهر من ذلك ان قولك زيد
موجود في الخارج يصدق خارجية الى اخر ما ادعاه لان ما استدل به على ذلك وهو ان طرفيها
ليسا واحدا في الوجود الذهني اول المسئلة وعين النزاع فان الخصم يقول في الخارج
هنا ظرف المحمول لا ظرف للنسبة فلا محذور في ان يكون اتحاده مع الموجود الخارجي بحسب الوجود

الذهني كما انه متحد مع سائر العوارض التي هي معقولات ثانية بحسب هذا الوجود
وان كانت متعلقة بالخارج كوجوب الوجود في الخارج وامكانه وامتناعه **قوله**
او على الامور الخارجية ذكرت في تجريد الحواشي لقائل ان يقول معنى الحمل اتحاد الموضوع
بالمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما
موجودا دون الاخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا
بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهومهما منتف في الخارج
وفردهما موجود فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون الاخر تحكم والجواب
بان الشارح ذكر في الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات الثانية انه اذا حمل
موجود كان معناه وجود افراده واما المشتقات فاذا قيل انها موجودة كان معناه
ان افرادها ما خذ اشتقاقها موجودة فمفهوم الاعمى ليس موجودا لانتفاء افراده
غير مجرد لانه يرجع الى مجرد اصطلاح جديد والتحصيل انه اذا وجد فرد ما كان نفسه موجودا
بوجود بالحقيقة واما عوارضها فانما تكون موجودة بوجودها باعتبار اتحادها معها
واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات
موجودة بوجوده بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال ان الانسان لا بشرط
شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد
زيد في ذاته اعمى بل باعتبار خارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبة بالعرض
بخلاف الانسان فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن
زيدا ولا غيره من الحيوان بل شيئا اخر فيكون ذلك المفهوم ذاتيا له اذا تمهد هذا
فنقول معنى كلام المص انه اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بالامور الموجودة
سواء كانت موجودة بالذات او بالعرض وجب مطابقته للخارج اذ حينئذ يكون القضية
خارجية لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج فيشمل مثل قولنا الانسان حيوان
وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم فيها على الموجود الذهني
بالموجود الذهني اذ معنى هذه القضية اتحادهما في الذهن غاية ما في الباب انه اتفق
ان يكون للموضوع من حيثية اخرى وجود في الخارج وهو خارج عما هو الملاحظ في القضية
واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان



لهما وجود في الخارج او لم يكن بل يجب مطابقته لما في نفس الامر اي بحسب الذهن
فان نفس الامر وان كان اعم من الذهن والخارج لكن وقع هيهنا في مقابلة الخارج
فكان المراد بها ما سوى الخارج من افراد نفس الامر **اقول** هكذا نقله المعترض
ولم يعترض عليه خرقا للعادة **قوله** او على الامور الخارجية ذكرت في الحواشي
انه لما كان الامكان من المعقولات الثانية فالموصوف به انما هو الامر الذهني
لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي فالحق ان الحكم
اما على الموجود الخارجي مثله او على الموجود الذهني مثله كما اشرنا اليه انفا لا يقال
اذا حكمنا على الامور الاعتبارية مثلا بالصفات الخارجية او على الموجودات العينية
بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهني بالوجود الخارجي والثاني عكسه
لانا نقول على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي
بمثله وان كان الحكم باتحادهما في الذهن كان حكما على موجود ذهني بمثله وعلى الاول تعتبر في صحته
المطابقة للخارج وعلى الثاني تعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجية
بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر اتحادهما بحسب الوجود
في الخارج فان الغرض بيان مصداق القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف بالتطبيق عليه
صدقها وكذبها واعترض عليه من وجوه منها ان ما ذكره في بيان ان الموصوف بالامكان
ليس في الخارج يجري في الموصوف بالوجود والوجوب لانهما ايضا من المعقولات الثانية
فلو صح ان الموصوف بها ليس في الخارج لزم ان لا يكون في الخارج موجود ولا واجب
ولا يخفى سخفه ومنها ان حصر الحكم في الحكم على الموجود الخارجي بمثله وعلى الموجود الذهني
بمثله ظاهر البطلان وما ذكر في بيان ذلك من ان الحكم ان كان باتحادهما في الخارج
كان حكما على الموجود الخارجي بمثله وان كان باتحادهما في الذهن كان حكما على موجود ذهني بمثله
لا يوجب الانحصار لاحتمال ان يكون الحكم باتحادهما في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية
الذهن او الخارج ومنها ان المتبادر من قول المص واذا حكم الذهن على الامور الخارجية
بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج وقد صرفه الى ما لا يفهم منه وهو ان يعتبرا
متحدين بحسب الوجود الخارجي سواء كانا موجودين في الخارج او لا حتى اذا قيل مثلا اجتماع النقيضين
خلاء في الخارج يكون الحكم فيها على موجود خارجي بموجود خارجي ولا يتفوه به من له ادنى مسكة

اقول اما الوجه الاول فيظهر سقوطه بملاحظة اطراف الكلام فانه قد بين فيه
ان اتحاد الموصوف بالممكن والموجود انما هو في الذهن بناء على ما قرروه من انهما
ونظائرهما من المعقولات الثانية التي تصدق على المفهومات بحسب الوجود الذهني
ولا ينافي ذلك كون تلك المفهومات موجودة كما صرح به في الحاشية ما نسي الذي هو متحد
مع الممكن والموجود ونظائرهما في الذهن موجود في الخارج ولا يلزم من وجوده في الخارج
ان يكون اتحاده مع تلك المحمولات في الخارج ولا من اتحاده معها ان لا يكون موجودا
في الخارج وذلك ظاهر من اصل الحاشية بحيث لا يحتاج الى بيان على ان في كلامه غلطا
ظاهرا فان ما ذكره هو ان الاتصاف ليس بحسب الخارج لا ان الموصوف ليس موجودا في الخارج
وبينهما بون بعيد واما الثاني فلان الغرض ههنا بيان مصداق القضايا ونفس الامر
منحصر في الخارج والذهن فاذا علم ان صدق الخارجية بحسب المطابقة مع اي شيء وصدق
بحسب المطابقة مع اي شيء علم حال صدق التي حكم فيها بالاتحاد في نفس الامر فان فيها
لا يخرج عن القسمين هذا على اني ذكرت في اصل الحواشي هذا السؤال واجبت عنه بانه بعد العلم
بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقة ثم اني ذكرت انه يمكن ان يحمل قوله
والا على ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقة ايضا ويكون المعنى ان مصداق الخارجية
هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما الحقيقة فاعم من ان يكون في ضمن الخارج
او الذهن او كليهما واما الذهنية ففي ضمن الذهن فقط ويكون مدرك التفصيل كما هو
دابه وامر توجيه العبارة سهلة بعدما تعلق المقصود بهذا عبارة الحواشي واما الثالث فلانه لا يخفى
ان حمل الموجود الخارجي على ما اعتبر وجوده في الخارج غير مستبعد ولا شك ان مؤدى القضية
الخارجية اتحاد الطرفين في الخارج عند اعتبار وجودهما ... ليس المراد
ما تسماه المعترض متبادرا ... المعنى انه اذا حكم على ما هو موجود في الخارج بحسب الواقع
بوجود خارجي يجب ان يعتبر في صحة المطابقة مع الخارج ومراد ان المعتبر في صحة القضية
الخارجية مطلقا هو المطابقة مع الخارج سواء كان طرفاها موجودين خارجيين في الواقع
او غير موجودين حتى اذا لم يكن طرفاها في الخارج موجودين يحكم بكذبها مثلا اذا حمل
العنقاء على انها قضية خارجية يحكم بكذبها لان المعتبر في صدقها المطابقة مع الخارج
ولا وجود لموضوعها في الخارج وكذا اذا قلنا اجتماع النقيضين فلا يحكم بكذبها لعدم

مطابقتها للخارج بناء على انه لا وجود لشيء من طرفيها فيه ولا ينكر مثل هذا التوجيه
من له ادنى بصيرة في فهم المقاصد قوله واذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية
قيل اذا صدقت القضية التي حكم فيها بالامر العقلي على الامر الخارجي صدق لا محالة عكسها
التي حكم فيها بالامر الخارجي على الامر العقلي فتجويز الاول ينافي نفي الثاني مثلا اذا صدق
كل انسان ممكن يصدق بعض الممكن انسان بلا اشتباه واعلم ان الموضوع والمحمول
في القضية الحملية الخارجية الصادقة كانا معا شيئا واحدا في الخارج فكيف يكون
احدهما موجودا دون الاخر ولا يلزم من كون الامكان والعمى اعتباريين ان لا يكون
الممكن والاعمى موجودين في الخارج قلت عليه في تجريد الحواشي هذا انما يرد لو كان المراد
بالمحكوم عليه ههنا هو العنوان اما اذا اريد به ذات المحكوم عليه الذي يسميه المتأخرون
الموضوع بالحقيقة فلا ورود له لان المتأخرين ذات المحكوم عليه في القضية المذكورة
من الموجودات الخارجية بلا اشتباه واعترض عليه بان المحكوم عليه ما حكم عليه
وشرط الحكم على الشيء ان يكون حال الحكم وذات المحكوم عليه الذي هو افراده ليس محكوما
لما حققناه في حاشية شرح المطالع وليس المعلوم الذي حكم عليه الا العنوان فلذلك
ذهب المحققون الى ان المحكوم عليه هو العنوان وعلى تقدير ان يراد به الافراد فان وجب
اتحاد الطرفين في الوجود لما صدق حمل الامر الغير الخارجي على الافراد الخارجية وان لم
اتحادهما في الوجود وصدق حمل الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج على الافراد
الموجودة فيه على ما ذهب اليه الله فلم يصدق حمل الامر الخارجي الغير الموجود في الذهن
على الافراد الموجودة فيه اذا المتعهد هذا فان اراد بقوله موضوع العكس موجود في الخارج
انه موجود فيه في نفس الامر مسلم لكن الكلام ليس فيه بل فيما اختاره الله وان اراد
انه موجود على زعم الشيخ ممنوع فانه لما ذهب الى ان الممكن ليس موجودا خارجيا لا يكون
لا يكون فرده موجودا فيه عنده اذ وجود الكلي عنده في الخارج وجود افراده وهو
ليس موجودا فيه اقول كون المحكوم هو العنوان قد حققه المحققون كالشيخ وغيره
وليس من معاداته حتى يحال به الى ما حققه في حاشية شرح المطالع وذلك لا ينافي
ان يراد بالمحكوم عليه ذاته على ما شاع بين المتأخرين ومنهم الشارح هو ان المحكوم عليه
بالحقيقة هو الافراد ويسمون العنوان الموضوع في الذكر فيتعين حمل كلام الشيخ على ما هو مبنيه

ثم ان الشارح لم يف صدق حمل الامر الخارجي على الامر العقلي بل ذكر ان المعتبر
في صحة المطابقة للخارج وذلك لا يستلزم كذبه فما نسبه المعترض اليه من ترجيح
الاول ونفي الثاني غير مسلم اذ لا اشعار في كلامه بذلك ولما كان مذهب الشيخ ان المحكوم
بالحقيقة هو الافراد والمعتبر في جانب المحمول هو المفهوم وقد تقرر عنده ان وجود المشتق
في الخارج انما يتحقق بوجود مبداء الاشتقاق فاذا قلنا بعض الانسان اعمى لم يكن المحمول
موجودا في الخارج ويكون صادقا مطابقا للخارج بناء على ان النسبة الخارجية بالمعنى
الذي عرفت لا يستدعي وجود المحمول في الخارج واذا عكسناه وقلنا بعض الاعمى
انسان كان الطرفان موجودين عنده بناء على ان المعتبر في الموضوع هو الفرد
وافراد الاعمى موجودة في الخارج كمفهوم الانسان ومن ههنا تبين ان الموضوع
موجود في الخارج عند الشيخ بناء على ان الموضوع عنده هو الفرد وهو موجود والمحمول
الاصل غير موجود لانه المفهوم ومفهوم الاعمى غير موجود في الخارج عنده بناء
على ما قرره من ان وجود المشتق في الخارج يستدعي وجود مبداء الاشتقاق فيه
ولذلك قد غلط في تجريد الحواشي على ان المعترض صرح سابقا بان مثل الاعمى موجود
في الخارج فان اراد ان طبيعته موجودة فيه حتى يكون ما في الخارج منه يكون العدم
جزء مفهومه فهو في غاية البعد عن عاقل كيف ومعنى الاعمى معدوم البصر ويشتمل على المعدوم
المطلق الذي هو جزؤه فيكون العدم المطلق موجودا في الخارج وان اراد ان ما صدق
عليه الاعمى موجود فهو لا يضر القوم اذ مرادهم ان طبيعة الاعمى غير موجودة فيه لا ما صدق
عليه الاعمى واعترض عليه بان المختار ان طبيعة الاعمى وهي عبارة عما عدم عنه البصر موجود
في الخارج ولا نم ان العدم جزؤ منها في الخارج منه بل هو قيد له فان جزء مفهوم الاعمى
لا يلزم ان يكون جزؤه كما حقق في موضعه وكون القيد عدميا لا ينافي وجود المقيد
ثم لما كان الحمل الايجابي كما عرف هذا القائل هو الحكم باتحاد الطرفين فمتى صدقت القضية
خارجية كان طرفاها لا محالة شيئا واحدا في الخارج وحينئذ يستحيل ان لا يكون احدهما
احدهما موجودا فيه مثلا اذا صدق قولنا زيد اعمى في الخارج لزم ان يكون زيد
والاعمى متحدين فيه فكيف لا يكون الاعمى فيه موجودا ولا يلزم من ذلك ان يكون العدم
جزءا من ماهيته لجواز ان يكون خارجا عنها وح لا يكون العدم في الخارج غاية الامر

ان يكون فيه بالعرض وقد صرح الشيخ بجوازه في الهيات الشفاء **قوله** الا كان
ما في الخارج من الاعمى الذي وصفه بانه مقيد بالاعمى والاعمى خارج عنه هو زيد مثلا
فهو بعينه الفرد وان اراد مفهوم معدوم البصر فلا شك ان المعدوم جزؤه وان اراد
معنى آخر فليبين حتى يظهر حاله وانت تعلم ان الحمل الايجابي هو الحكم بالاتحاد بين الطرفين
والاتحاد وجوه شتى كما عرف في بحث الوحدة والكثرة وقد صرح المعترض نفسه هناك
حيث قال بعد ذكر اقسام الوحدة والهوهو على هذا النحو واتحاد العارض مع المعروض
ليس اتحادا حقيقيا حتى يلزم من وجود المعروض وجود العارض بالحقيقة كيف لا
وهما مختلفان في الجعل فان جعل الابيض ووجوده موقوف على جعل الثوب ووجوده بل هو
اتحاد بالعرض فيلزم ان يكون موجودا بوجوده بالعرض كما اشار اليه فيما نقل
عن الشيخ وذلك يتحقق بكونه معدوما في الخارج بالحقيقة فتأمل **قوله** والا لكون
النسبة السلبية خارجية لا يتوقف الخ قيل حاصل ما ذكره الشارح هناك ان النسبة السلبية
خارجية مع ان طرفيها غير موجودين في الخارج وذلك لا يوجب ان يكون المراد
هو الحكم الايجابي بل الظاهر ان ترك الحكم على عمومه فيكون الصورة المذكورة داخلة
في قوله والا فلا اذ معناه كما صرح به الشارح والا فلا يجب المطابقة للخارج نعم لو كان معناه
والا فلا تجوز المطابقة للخارج لوجب ذلك وسياق الكلام يأبى عنه وذكر في تجريد
الحواشي ان حاصل ما ذكره الشارح ان المتبادر من تعليق وجوب التطابق للخارج بوجود
الطرفين فيه وان يكون لوجود الطرفين في الخارج مدخل في ذلك الوجوب ولما لم يكن
له مدخل في ذلك في السالبة اصلا فلا حسن ادخاله في هذا الحكم واما الموجبة فلوجود الطرفين
فيها مدخل في كلية وجوب التطابق مع الخارج واعترض عليه بانه لو سلم ما ذكره لدل
على ان الحكم في القسم الاول الايجابي لانه في الموجب ايجابي كما هو الدعوى او مدخل الحكم السلبي
على هذا في قوله والا فلا فان معناه على ما صرح به الشارح والا فلا يجب المطابقة للخارج
فذلك لا ينافي جواز المطابقة بل وقوعه فيه **اقول** اذا كان المراد من الخارجية
في اصل البحث اعم من الموجبة والسالبة كما ذكره كان المعنى ان الطرفين في القضية الخارجية
اذا كانا موجودين وجب التطابق مع الخارج في صحتها سواء كانت القضية موجبة
او سالبة وان لم يكونا موجودين لم يجب التطابق مع الخارج في صحتها سواء كانت موجبة

او سالبة وان لم يكونا فيلزم ان لا يجب في صحة مثل قولنا العنقاء انسان المطابقة
مع الخارج لان طرفيها غير موجودين فيه فلا يعلم معيار صدق مثل تلك القضية بل انما يعلم
معيار صدق بعض الموجبات الخارجية اعني ما يكون طرفاها موجودين في الخارج
ويلزم ايضا ان يكون معيار صدق السالبة التي طرفاها موجودان في الخارج كقولنا
لا شيء من الانسان بحجر التطابق مع الخارج ولا يكون معيار صدق السالبة التي
طرفاها موجودين كقولنا لا شيء من الانسان بعنقاء التطابق مع الخارج ولا يخفى عدم
استقامته اذ الغرض ههنا بيان معيار صدق القضايا حتى يتميز بين الصادق منها والكاذب
ولا شك ان معيار الصدق لا يختلف بكون الطرفين موجودين فيه وعدمه بل انما يختلف بكون القضية
خارجية بحسب الواقع او ذهنية **قوله** ويمكن الجواب عنه بان بعض الامر الى ذكرت
في الحواشي انه لا يدفع الاشكال عنهم لانهم مصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو
العقل الفعال فالاولى ان يقال ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق
فتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ
لا يلزم ان يكون مذعنا لما حفظه بل وان لا يكون مدركا له الا ترى ان الخيال خزانة الصور
وليس مدركا عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شأن العقل الفعال
مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لبراءته عن النقص الشرور
التي هي من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل
عالما به لانا نقول هذا انما يلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق
والحاصل ان الحافظة انما تخزن المعاني التي يتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها
ولا يلزم منه حصول التصديق بها وفيه بحث اذ لا خفاء في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا
هي خزانة العلوم لا المعلوم فالعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت
او كاذبة لو ارتسمت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات فيه لم يكن خزانة لها
ولا بد في التصديق من مصدق وقوله فتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ
يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما حفظه انما يكون موجها
لو كان العقل خزانة للمصدق به واما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المدعى فلا وجه له
كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فان نفس التصديق وامتناع حصول

الاذعان بدون المذعن فمنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق والمصدق به
اقول لا خفاء في انه لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات بمعنى انه يحصل بسببها العلم
بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة
المدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة لمدركات الوهم وليس مدركا
لها فقوله الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد
ان يكون الخزانة مطلقا مدركا فممنوع وسنده ما مر بل هو خلاف المقرر عندهم
من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال
كذلك فهو ممنوع في العلم التصديقي كما مر وليت شعري من اين علم ان العقل الفعال
اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والحافظة والخيال مع كونهما
خزانة للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكون مدركا لمدركاتهما ثم نقل المعترض
عن بعض الفضلاء انه قال لا يقال ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان
من النسبة الحكمية اذ يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب
ان يكون مغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر
لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم انه لا يكون الذهن
يكون في الخارج لعدم الواسطة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين يكون
صحة مطابقته لنفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الذهن لانا نقول ان الخارج كما جعل
ظرفا للوجود والنفس كذلك العقل ونفس الامر يكون ظرفا لهما ومراد القوم بلفظ ما
في الاذهان من النسبة الحكمية في قولهم صحة الحكم مطابقته لنفس الامر لا لما في الاذهان
من النسبة الحكمية وان الصدق مطابقة ما في الاذهان من النسبة الحكمية لنفس الامر
ما حصل في الاذهان من الاعتقاد او الواقع لا ما يكون الذهن ظرفا لنفسه فانه
يكون الذهن ظرفا لنفسه قد يكون الصدق مطابقة الحكم له كما اذا لم يكن الطرفان موجودين
وليس يلزم ان يكون نفس الامر مغايرا له دائما على وجه يتحقق لا في ضمنه فان صدق
قولنا الانسان كلي بمطابقة حكمه للنسبة الذهنية التي يكون الذهن ظرفا لنفسها اعني
ثبوت مفهوم الكلي للانسان فان الذهن ظرف لنفس هذا الثبوت لا لثبوت الثبوت
الا عند بعض الانصاف بالكلية ولا يعتبر في هذا الصدق مطابقة الحكم للخارج ولا لما حصل

في الذهن من الاعتقاد والوقوع من حيث انه حاصل فيه واعترض عليه اما اولا فلانه مبني على ان يكون الخارج او نفس الامر ظرفا لنفس النسبة دون ان يكون النسبة موجودة فيه وهو كلام خال عن التحصيل كما مر آنفا واما ثانيا فلانا لا نم ان الكلية ثابتة للانسان في الذهن بل الانسان عين الكلي ومتحد معه من غير ان يكون للكلية ثبوت له كما انه عين الموجود ومتحد معه من غير ان يكون للوجود ثبوت له فان صدق المشتق لا يستلزم ثبوت مبدا الاشتقاق **اقول** قد مر آنفا معنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة من غير ان يكون ظرفا لوجودها واما كون نفس النسبة مظروفا لنفس الامر بدون كونها موجودة في نفس الامر فغير ممكن لا لان كون النسبة مظروفا لها يقتضي ذلك بل لان كل مفهوم فله تحقق في نفس الامر كما مر مرارا فقوله هو كلام خال عن التحصيل هو خال عن التحصيل وانت تعلم مما سبق منا ان الاتحاد مع الكلي يستلزم ثبوت الكلية له بحسب نفس الامر فان مفهوم الكلية كساير المفهومات متحققة في نفس الامر كما علمت وله في نفس الامر علاقة الاختصاص الناعت مع الانسان كما ان للسواد في الخارج علاقة الاختصاص الناعت مع الثوب لا بمعنى ان تلك العلاقة موجودة في الخارج بل بمعنى ان الخارج ظرف لنفس النسبة ثم نقل عن هذا المنقول عنه انه قال تفسير نفس الامر بالعقل الفعال باطل من وجوه الاول انه يستلزم ان لا يكون الاحكام الصادقة صادقة على تقدير عدم العقل الفعال الذي هو ممكن العدم لعدم المطابقة لنفس الامر وليس كذلك فان الصادق صادق سواء وجد العقل او لا الثاني ان الموجود الخارجي من حيث انه موجود خارجي اي مع قطع النظر عن وجوده الذهني موجود في نفس الامر ولذلك يصح الحكم بوجود زيد في نفس الامر بمجرد الحكم بوجوده الخارجي ولو كان معنى نفس الامر العقل الفعال لم يكن الامر كذلك الثالث انا اذا قلنا زيد قائم في نفس الامر يكون معناه ح زيد قائم في العقل الفعال وهو ظاهر واعترض عليه اما على الوجه الاول فلان العقل الفعال علة لوجود الحاكم والحكم عندهم فعلى تقدير عدمه لا يكون الحاكم ولا الحكم ولا الصدق ولا الكذب فلا محذور في انتفاء الصدق على تقدير عدمه واما في الوجه الثاني والثالث فلجواز ان يكون نفس الامر وان كان عقلا فعالا يكون مفهومه غير المفهوم من العقل الفعال كما ان الزمان مقدار حركة الفلك ومفهومه غير مفهوم مقدار الحركة

فكما ان قولك زيد قائم في زمن كذا وعدم استقامة قولك زيد قائم في مقدار حركة الفلك لا يقدح في كون الزمان مقدار الحركة كذلك لا يقدح في استقامة قولك زيد قائم في نفس الامر وعدم استقامة قولك زيد قائم في العقل الفعال في كون نفس الامر عقلا فعالا ولجواز ان يكون الخارج ظرفا قسيما لما هو المفهوم من نفس الامر فلذلك يحكم بان ما في الخارج **اقول** اما ما اورده على الوجه الاول فقد اخذه من حاشية حيث ذكره الجديدة مثل ما نقله واوردت عليه مثل ذلك مع منع آخر كما سبق واما ما اورده على الوجه الثاني والثالث فغير سديد لانه لما علم ان نفس الامر هو العقل الفعال كل ما يكون في نفس الامر يكون في العقل الفعال لا محالة سواء اتحد مفهوماهما او لم يتحدا فان ما يكون في الشيء يكون فيما هو متحد معه ح وكذا الحال في الزمان ومقدار الحركة واختلاف المفهومين لا يقدح فيما ذكرنا الا ترى ان مفهوم الزمان ويوم الجمعة متغايران وكل ما يكون في يوم الجمعة يكون في الزمان ومفهوم المكان والشيء مختلفان مع ان ما يكون في الشيء يكون في المكان لا محالة ومفهوم الخارج ونفس الامر مختلفان مع ان ما في الخارج يكون في نفس الامر ولعله نسي انتاج الشكل الاول فالوجه ان يقال من يقول ان نفس الامر هو العقل الفعال لا يزعم ان معنى نفس الامر هو العقل الفعال ولا ان معنى القسم الذي يقابل الخارج من نفس الامر هو العقل الفعال بل يقول ان ما هو في نفس الامر هو ما في العقل الفعال اي كل ما هو حاصل في نفس الامر فهو حاصل في العقل الفعال وكل ما هو حاصل في العقل الفعال هو حاصل في نفس الامر بل نفس الامر عنده هو علم العقل الفعال الذي هو عين ذاته ولا شك في ان معنى قولك زيد قائم في علم العقل الفعال كما تقول زيد قائم في ظني وفي علمي اذ ليس معناه ان علمك ظرف لنفس القيام بل ظرف للنسبة بل لتحققها فيصير معنى قولك زيد قائم في نفس الامر ان هذه النسبة متحققة في علم العقل الفعال ثم قال المعترض فان قلت لو صح ما تقرر ان صحة الحكم وصدقه بمطابقة الخارج او نفس الامر وكذبه بعدمها لزم ان لا يجتمع الصدق والكذب في خبر واحد لكنهما مجتمعان فيه كما في قولك من قال كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا لم يتكلم في الساعة المذكورة بغير هذا الكلام فانه خبر وصدقه يستلزم كذبه وبالعكس وحل هذه مغلطة اعيت فضلاء الامصار واعجزت اذكياء الاعصار وهو مشهور بين الجمهور وقد تطرق فيها كثير من العلماء الاعلام وتحير

من فضلاء الايام فقرروها بوجوه مخلصة اسعه واجابوا عنها بوجوه دقيقة
عميقة ونحن نعدم ما افادوا فيها ولا نم نحلها حلا **اقول** لعل غرضه من ايراد ذلك
بادنى تقريب ان يهج بالجواب الذي زعم انه اختصه وسيعرف حاله ثم قال
المعرض فمنها ما قال العلامة التفتازاني من انه اذا قيل الكلام الذي اتكلم به غدا
ليس بصادق ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق
فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه
مغالطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكيا ولهذا سماها بالجذر الاصم
ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا القليل
من القليل وهو ان الصدق والكذب كما يكون حالا للحكم اي النسبة الايجابية او السلبية
على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء كما في
كما قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا تنافي بينهما الا اذا اعتبر احدهما حالا
بحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والاخر
حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحت صادق او كاذب
او خفيا كما في القضية التي هي مناط المغلطة فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق
نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما
قال حكمها الكذب على ما فرضناه والصدق حال النسبة الايجابية التي هي حكم النقيض
وحكم الشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها
صادقة وح فلعل المجيب منع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما
الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب
والاعتراف بالعجز عن هذا الاشكال ولما كان ضعف هذا الجواب ظاهرا لاولي الالباب
اعترف المجيب بخروجه عن منهاج الصواب وتركنا تفصيل ما عليه مخافة الاطناب ومنها ما في
من قول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا لم يقل في هذه الساعة المذكورة
سوى هذا الكلام خبر وصدقه مستلزم لكذبه وبالعكس فلا يكون صادقا ولا كاذبا
اجيب بانا لا نم ان هذا الكلام لو كان كاذبا يلزم ان يكون بعض افراد كلامه في هذه
الساعة صادقا وهذا لان صدق هذا العنوان عبارة عن ترتب الكذب على كل فرد من

افراد

من افراد كلامه الموجودة في هذه الساعة فيكون صدقه باجتماع صدقه وكذبه
فيكون كذبه بانتفاء هذا المجموع صدق بعض كلامه في هذه الساعة لجواز ان يكون انتفاؤه
بكذب الكل قال المعرض وفيه بحث اذ لو بين انتفاء الملازمة بالوجه الذي بينه المجيب
يتوجه منعها وله ان يبين بوجه اخر كان يقول اذا انحصر فرد كلامه الذي عليه الحكم
في قوله كل كلامي في هذه الساعة كاذب في هذا الخبر فكذبه لا محالة يكون بعدم ثبوت
محموله وهو كاذب لموضوعه وهو قوله كلامي فلا يكون كلامه كاذبا فاذن لا بد ان يكون
صادقا والا كان كلام محقق خال عن المطابقة وعدم المطابقة وهو محال **اقول**
في دفع هذا الجواب انه كما ان صدقه باجتماع صدقه وكذبه كذلك كذبه باجتماع
صدقه وكذبه لان كذبه يستلزم ان يكون نفسه صادقا لان نفسه فرد موضوعه
فاذا كان كاذبا يلزم انتفاء الكذب عن بعض افراد موضوعه ثم لا فرد لموضوعه الا نفسه
فيلزم انتفاء الكذب عنه فيكون صادقا والا لكان كلام موجود خاليا عن المطابقة
واللامطابقة واذا كان كل واحد من صدقه وكذبه مستلزما لاجتماع الصدق
والكذب لا يكون صادقا ولا كاذبا وبوجه اخر كذبه يستلزم انتفاء الكذب
عن بعض افراد موضوعه ولا فرد لموضوعه الا نفسه فكذبه يستلزم انتفاء الكذب
عن نفسه فكذبه مح كما ان صدقه محال لما ذكر في بيانه فلا يكون صادقا ولا كاذبا
وهو المطلوب ولا حاجة في هذا الوجه الى ان يقال ان كذبه يستلزم صدقه ثم قال المعرض
ومنها ما في شرح القسطاس من وجهين احدهما ما زيفه وهو انا نختار انه كاذب
ويكون هذا البعض هو البعض المعدوم فيصدق على ذلك البعض انه ليس بكاذب ولا بصادق
على انه صادق لانتفائه وهذا ليس بشيء لابتنائه على كون المعدوم كلاما وليس اول
ولان مدار المغالطة على احد القضية خارجية اذ لو اخذت حقيقية فلا اشكال اذ من
الغير الموجودة في الخارج ما يكون صادقا وما يكون كاذبا فيكون هذه القضية كاذبة
قطعا اذا اخذت حقيقية ثم قال الثاني ما ارتضاه وهو ان المخبر عنه اما معين بارادة المخبر
فان اراد بقوله كل كلامي غير هذا الكلام فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب وان اراد
هذا الكلام وغيره فكانه تكلم بهذا الكلام وقال ثانيا كاذب فان اراد دخول هذا الكلام
في هذا الحكم يكون المحمول وهو كاذب مخبرا به وايضا يكون المخبر به بهذا الكلام مخبرا عنه

فقد جمع فی هذا الکلام خبرین کل منهما متعلق بالاخر واعترض علیه اما اولا فبان المخبر عنه
یتعین بالعنوان لا بارادة المخبر فما هو فرد للعنوان فی نفس الامر یقع الاخبار عنه ولا یتوقف
ذلک علی ارادة المخبر مثلا اذا قیل کل شیء کذا وصل هذا الحکم الی کل ما هو فرد الشیء
فی نفس الامر ولا یخص بما یرید المخبر دخوله فی الحکم **قوله** لا نم انه لا یتوقف علی ارادة
اذ لو اراد المخبر بقوله کل شیء کذا کل شیء موجود فی الخارج لا یتناول حکمه ما لیس بموجود
ولو اراد ما هو اعم منه ومن الموجود الذهنی تناوله الا یری ان قوله تعالی والله علی کل شیء
قدیر لما کان المراد به ما سوی الله تعالی لم یتناوله الحکم وقوله تعالی وهو بکل شیء علیم لما کان
المراد به ما یعمه تناوله ذلک الحکم ووصل الیه ولو قال المعتزلی کل شیء کذا لم یتناول
حکمه الممتنعات والمرکبات الخیالیة ولو قال الاشعری ذلک لم یتناول الا الموجودات
الخارجیة دون الموجودات الذهنیة ولو قال الحکماء تناولها حکمهم قال واما ثانیا
فلان ما ذکره المجیب من ان هناک خبرین ظاهر الفساد وعلی تقدیر تسلیمه لا یحسم مادة
الاشکال **ثم اقول** لم ینقل جواب صاحب القسطاس بتمامه فانه ذکر بعد قوله فقد جمع
فی هذا الکلام بین خبرین کل منهما متعلق بالاخر انا نختار ان هذا الکلام کاذب فقوله ح
یکون بعض افراد کلامه صادقا قلنا نعم یکون الخبر الثانی صادقا لانه متی کان هذا کاذبا
یصدق قولنا هذا کاذب ح لا یلزم التناقض لعدم توارد الصدق والکذب علی
هذا الکلام صاحب القسطاس فظ فساده لانه لم یصدر عنه فی هذه الساعة الا کلام
واحد لکن اذا سلم ان هناک خبرین کان الثانی افراد کلامه فی هذه الساعة فلم یلزم
التناقض بناء علی ما ذکره المجیب من انا نختار ان الاول کاذب والثانی صادق فلم ینحصر
فرد موضوع الخبر الاول فی نفسه حتی یلزم صدقه کذبه وکذبه صدقه بل کذبه یستلزم
کذب الثانی وصدق الثانی یستلزم کذب الاول وهو ظ فلا وجه للتسلیم ودعوی عدم
انحسام مادة الاشکال ثم قال ومنها ما نقله ابن المطهر الحلی بعد ما عن بعض المحصلین ان
الصدق والکذب انما یوجدان فی کل خبر غایر المخبر عنه حتی یعقل المطابقة وعدمها
واما اذا اتحدا لم یتصور مطابقة ولا عدمها بمعنی الملکة بل بمعنی السلب فان ذلک الخبر
یصدق علیه انه لیس بصادق ولا کاذب ولا یلزم من سلب احدهما ثبوت الاخر فالغلط
ناش من سوء اعتبار الحمل **واقول** الحق ان الغلط من اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات

انتهی کلامه واعترض بان المطابقة المعتبرة فی الخبر مع المخبر عنه لا یوجب ان یکون المخبر عنه
غیر الخبر وذلک لانها عبارة عن تحقق ما دل علیه الخبر من الاتحاد او ما یجری مجراه بین
الطرفین فی نفس الامر سواء کان الخبر نفس المخبر عنه کالمغالطة التی فیها الکلام
او داخلا فیه کقولنا کل خبر مرکب او خارجا عنه **اقول** نؤخر الکلام فیه الی موضع
ذکرنا الجواب الذی حققناه ثم قال ومنها ما نقل عن العلامة الجرجانی انه قال الاسراء
ان الاشارة الی الشیء لا یمکن ان یدخل فی الاشارة بنفسها فلا یکون هذا من افراد نفسه
وبذلک ینحل الشبهة واعترض علیه بانه ان اراد بقوله فلا یکون هذا من افراد نفسه
ان هذا الخبر لا یکون من افراد نفسه فی الخبر لکن لیس الحکم علی افراد هذا الخبر لم یکن هذا الخبر
من افراد نفسه لم یدخل فی الحکم وان اراد انه لیس من افراد موضوعه لم یسلم انحصار
فرد موضوعه فیه ولا یلزم من ذلک ان یدخل الاشارة فی نفس هذه الاشارة او لا یجب
علی الحاکم بالخبر ان یشیر الی فرد موضوعه فانه یحکم علی العنوان حکما یسری منه الی فرد
الموضوع من غیر ان یکون له شعور بذلک السریان کما حقق فی موضعه **اقول**
ما نقله عن الاستاد المحقق لم نجده فی کتبه وحواشیه ولم ینقله احد من المعتبرین عنه [illegible]
وعجب ان یکون النقل علی هذا الوجه صحیحا کیف وفی قوله تعالی ذلک الکتاب لا ریب فیه
لفظ ذلک اشارة الی مجموع القرآن او السورة علی ما ذکره بعض المفسرین ویشیر
الی ما یحتمل ان یکون مقصوده قدس سره مع ما یرد علیه ثم قال ومنها ما کتب ابن کمونه
فی جواب الکاتبی حین کتب الیه الاستفسار عن هذا الاشکال اقول لا نم انه اما ان یکون
کلامه فی هذه الساعة کاذبا او صادقا والحصر ممنوع فان قیل هذا خبر وکل خبر لا یخلو منهما
اذ بذلک یمتاز المرکب الخبری عن باقی المرکب قلنا لا نم ان امتیازه عن غیره بذلک بل انه
یحتمل ان یحکم علیه بانه صادق او کاذب والحکم بذلک لا ینافی ان لا یکون صادقا ولا کاذبا
ولیس من شرط الحکم المذکور ان یکون صادقا او کاذبا ولیس من شرط الحکم المذکور
ان یکون صادقا او کاذبا والحاصل ان احتمال الحکم بانه صادق او کاذب لا ینافی
ان لا یکون فی نفسه احدهما هذا ما سنح لی واسال ان ینظر فیه مولانا ما حرسه الله تعالی
واعترض علیه بان ما استدل به علی خلو هذا الخبر عن الصدق والکذب یجری فی سایر الاخبار
ان لعل احتمال الحکم بانه صادق او کاذب لا ینافی ان لا یکون فی نفسه احدهما فلو اقتضی

ذلك ان لا يكون هذا الخبر صادقا ولا كاذبا لا يقتضي ان لا يكون شيء من الاخبار
صادقا ولا كاذبا لاستواء الكل في ذلك وايضا لو استدل بعدم خلو الخبر
عن الصدق والكذب بما ذكره المجيب يرد عليه ما اورده وللمستدل ان يستدل عليه
بان طرفي هذا الخبر الموجود المحقق امران معقولان حكم بالاتحاد بينهما فان تحقق بينهما الاتحاد
في نفس الامر كان الحكم صادقا والا كان كاذبا ولا يمكن الخلو عن الاتحاد وعدمه
فانهما نقيضان وح لا يمشي الجواب المذكور كما لا يخفى **اقول** هذا الاعتراض ساقط اما اولا
فلان المجيب المذكور دفع كما صرح به مرارا حيث قال اولا لا نم انه اما ان يكون
صادقا او كاذبا ثم قال والحصر ممنوع ثم قال لا نم امتيازه عن غيره بذلك ومع تلك
التصريحات كيف يصح جعله مستدلا واما ثانيا فلان الجواب الذي ذكره هو منع
المقدمة الكلية القائلة بان كل خبر اما صادق او كاذب مستندا بان لازم الخبر
هو احتمال الصدق والكذب لا كونه في الواقع صادقا او كاذبا فيحتمل عقلا ان لا يكون
هذا الخبر صادقا ولا كاذبا مع احتماله للصدق والكذب لا كونه في الواقع صادقا او كاذبا
وليس في ذلك دعوى اصلا ان لا يكون صادقا ولا كاذبا حتى يتوجه عليه ان ذلك
يجري في سائر الاخبار لجواز ان يكون بعض الاخبار بخصوصه صادقا او كاذبا وبعض
الاخبار لا صادقا ولا كاذبا ودعوى استواء الكل في ذلك هم كيف وكل واحد
من الصدق والكذب في هذه القضية بخصوصهما يستلزم نقيضها لا يقال يرد على هذا
الجواب انه ان اراد باحتمال الحكم عليه بالصدق والكذب الذي هو خاصة مميزة للخبر مجرد
حكم العقل باحدهما فذلك جار في الانشاء وان اراد الحكم الصادق به لكنه اما صحيح
او كان في نفس الامر احدهما لا غير اذ لو كان هناك ثالث هو عدم الصدق
والكذب لشاركه الانشاءات في احتمال احد الثلثة فانها لا صادقة ولا كاذبة
فهي تحتمل احد الامور الثلثة لانا نقول الانشاءات تتعين فيها نظرا الى مفهومها القسم الثالث
فلا تحتمل الصدق والكذب بخلاف الاخبار فانها نظرا الى مفهومها تحتمل الصدق والكذب
وان اقتضى خصوص المادة انتفاءهما وح يظهر لعدم الجواب وجه اذ وجه يحوم حول ما تحققه
من الجواب والاستدلال الذي ذكره وزعم انه ح لا يمشي الجواب المذكور يرد
على ما ذكره في الجواب الذي زعم الاختصاص كما سنحققه ثم قال ومنها ما اختاره بعض ا

من اجلة الناس من ابناء زماننا هذا من ان قول القائل كلامي اليوم كاذب
انما يكون صادقا او كاذبا لو كان خبرا وليس كذلك اذ ليس في كلامي اشارة
الى فرد هذا المفهوم ولم يحمل اليه بملاحظة فرده كما لا يمكن ان نقول هذا الكلام واراده
الاشارة الى نفس هذا الكلام وفيه بحث اما اولا فلان كون الكلام خبرا لا يتوقف
على ان يكون في موضوعه اشارة الى الفرد بل قد يكون موضوعه مما لا فرد له اصلا
كقولك اللاشيء كاتب وقد يكون له فرد ولم يكن اليه اشارة كالقضايا الطبيعية التي
يكون الموضوع فيها افراد واما ثانيا فلان معنى جعل العنوان آلة لملاحظة الافراد ان يحكم
على العنوان نفسه حكما يتعدى الى فرده بواسطة انطباقه عليه بحسب نفس الامر حتى يكون
المدرك بالذات هو العنوان فقط كما حقق في موضعه لا ان يلاحظ خصوصية الفرد
من العنوان حتى قيل انه لا يقدر على ذلك واما ثالثا فلانا نعلم بالضرورة انا نقدر ان نخبر
عن اي لفظ شئنا بانه كاذب سواء كان مهملا او مستعملا كان لمعناه فرد او لم يكن
واستثناء كلام القائل في ذلك الحكم من سائر الالفاظ تحكم ظ وما ذكر في بيانه غير مسموع
اقول هذا الجواب الذي نقله عن بعض اجلة زمانه لم يصدر عن غير هذا القائل
بل هو من مخترعاته فانا قد بلا فاني محصل وقررت الجواب على الوجه الذي سيجيء وبالغت
في تحريره بحث اطلع عليه من يستحق ان يخاطب من الحاضرين فلما رجع الى بيته كتب هذا
الجواب والايراد وارسل الي فكتبت في جوابه **اقول** قد قرر الجواب على الوجه الذي
اراده ثم اورد عليه ما لا يرد على ذلك الجواب اصلا وتقريره على وجه ان حقيقة الخبر
هو الحكاية عن النسبة الواقعية اما على الوجه المطابق وح يكون صادقا واما على الوجه
المخالف وح يكون كاذبا فحيث ينتفي الحكاية عن النسبة الواقعية لا يتحقق الخبر وقول القائل
كلامي اليوم كاذب اذا لم يتكلم بغيره لا يكون النسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة
واقعية اصلا ولم يشر بها الى الخارج بالمطابقة فلا يكون خبرا حقيقة الا يرى ان قائلا لو قال
كلامي هذا صادق مشيرا الى نفس ذلك الكلام لم يكن خبرا بل يحكم بانه نسبة العقلاء الى ما يكرهه
هذا التقرير كلام المجيب واين هذا مما ذكره اذ حاصل هذا التقرير منع كون هذا الكلام
خبرا لانتفاء كونه حكاية عن النسبة الخارجية لا لانه ليس في كلامي اشارة الى فرده كما
واعترض عليه بما لا لا نم ان حقيقة الخبر هو الحكاية عن النسبة الخارجية اذ قد عرفت ان ليس بين

يكن

طرفي الحكاية

الموجبة الصادقة نسبة في نفس الامر لاتحاد بما هناك ولو سلم ان حقيقة الخبر الحكاية
عن نفس النسبة الخارجية فلا خفاء في ان لهذا الخبر طرفين احدهما قوله كلامي والثاني
كاذب فلم لا يجوز ان يحكى عن النسبة بينهما قوله كلامي اليوم كاذب اذا جعل اشارة
الى نفس هذا الكلام لا يكون تلك النسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية
قلنا ان اراد بجعله اشارة الى نفس هذا الكلام ان يجعل كلامي وهو العنوان اشارة
اليه فحاصل الجواب يرجع الى الوجه الذي قرره المجيب ويرد عليه جميع ما اورده وان اراد
ان يجعل جميع قوله كلامي كاذب اشارة الى نفس ذلك الكلام الذي هو فرد موضوعه
فانما يلزم ذلك لو وجب ان يكون جميع القضية اشارة الى فرد من موضوعها وفساده
اجلى من ان يخفى وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه لينظر في حاله و لا يلزم في الخبر
ان يشير المخبر الى فرد موضوعه اصلا فحاكمه على منوال قوله كلامي هذا صادق يكون خارجا
عن قانون الاستقامة **اقول** هذا المرتع الذي اراد ان يلبس فيه عوار كلامه ليس
على نهج الاستقامة ولا يخفى بمراه بل يفضي سالكه الى ملامة اما اولا فلان ما صدره اعني المنع
المذكور مختل لان حاصل المغالطة دعوى والجواب عنها منع ومقابلة المنع بالمنع
خارج عن قانون التوجيه عند المراعين لاداب البحث فجعله عيب وطرازه ريب
ومن العجب انه لم يتنبه لذلك مع ان في الاجوبة التي نقلها عن الافاضل تصريحا بالمنع
وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام فانه مسلك مسلوك عند هذا السيد المقدام
واما ثانيا فلان اطلاق هذه العبارة شايع بين القوم والمقصود ظاهر والمراد مطابقة
النسبة الذهنية مع ما يكون حكاية سواء كان هو الاتحاد الواقعي كما في الموجبات الحملية
او الاستلزام كما في الشرطيات المتصلة او العناد كما في المنفصلات او سلب المذكورات
كما في سوالبها فان الخبر يشمل جميع ذلك بل غيره ايضا كالجمل الفعلية التي سداها ولحمتها اهل العرب
كقولهم قام زيد سيقوم فانها قضايا وليس مضمونها الاتحاد اصلا كما توهم بعض الناس
ان معناها مسند زيد قائم في الزمان الماضي او في الزمان المستقبل فانه تعسف ظاهر
لانا نعلم ضرورة ان قولك لا اخبار هو الاتصاف واتحاد الموضوعات فيها مع المحمولات غير ملحوظ
للمتكلم اصلا وان كان مستلزما له كيف ومعنى المشتق غير مفهوم منها فضلا عن اتحاد الموضوعات
معها والقدر المشترك بين الامور هو النسبة الواقعة كما ذكرنا وما ذكره من انه ليس بين طرفي

الموجبة الصادقة نسبة في نفس الامر لاتحاد بما هناك كلام متناقض لان الاتحاد
نسبة فكيف ينتظم نفي النسبة مع اثبات الاتحاد على انه لو كان نفس الامر هو العقل الفعال
او غيره من المدارك فلا شك في تحقق النسبة فيها ثم مقتضى ما ذكره ان يكون مضمون
القضية الخارجية هو الاتحاد في الخارج فنقول ان كان الخارج ظرفا لوجود الاتحاد لزم
ان يكون الاتحاد موجودا في الخارج وهو باطل قطعا وان كان ظرفا لنفس الاتحاد دون
دون وجوده رجع الى ما ذكره الاستاد قدس سره وقد فصلناه مرارا وهو عين
كلام خال عن التحصيل هذا وانت تعلم انه لا مدخل لخصوص لفظ النسبة في حل الشبهة
ولا يقدح ما ذكره في الحل اذ لو بدل النسبة بالاتحاد تم الحل من غير خلل لان حقيقة الخبر
اذا كان هو الحكاية عن الاتحاد الواقعي فحيث ينتفي الحكاية لا يكون خبرا وانما قلنا بانتفاء
الحكاية عن الامر الواقعي في هذه القضية لان النسبة التي مضمونها ليس لها مطابق بل هو دور
على نفسها اما بلا واسطة كما في المثال الاول او بواسطة كما في صورة اليوم والغد ومرجع
محصلها الى كون الحكاية عين المحكي عنه فصار نظير التصوير المصور صورة على انها صورة نفسها
وهو امر خال عن التحصيل كما في قولك هذا الكلام صادق او كاذب مشيرا بلفظ هذا
الى نفس هذا الكلام فانه ليس حكاية عن نسبة واقعة اصلا كما يشهد به الفطرة السليمة
والترديد الذي ذكره قبيح اذ قد صرح المجيب بانه اذا جعل كلامي اشارة الى نفس ذلك الكلام
لا يكون النسبة الذهنية التي هي مدلول هذا الكلام حكاية عن نسبة واقعية اصلا وحاصله انه
اذا جعل لفظة هذا في قوله هذا الكلام اشارة الى جميع ذلك الكلام اعني قوله هذا الكلام
كاذب لم يكن النسبة التي هي مدلول هذا الكلام كاذب حكاية عن النسبة الواقعة وقد صرح في الجواب
بان المراد من الاشارة كون لفظ هذا اشارة الى مجموع هذا الكلام وذكر انه يستلزم انتفاء
الحكاية ولا يخفى على احد انه لا يرجع الى ما قرره المعترض واعترض عليه وان السوال وهو
ان يكون جميع القضية اشارة الى فرد موضوعها مما لا يحتمله عبارة الجواب اصلا ومثل هذا
الترديد كترديد الفلاح المحراث في الارض السبخة لا يترتب عليه فلاح فلاح سقوط ما ذكره
والذي الجواب بوجه صحيح فنقول مرجع احتمال الخبر الصدق والكذب الى امكان اجتماع
النسبة المعلومة بحسب تحققها كما تقرر في موضعه فالاحتمال العقلي مستند الى امكان ذلك
الاجتماع بحسب الذات وذلك الامكان انما يتصور حيث يكون للنسبة المعلومة واقع يصلح

ان يكون تلك النسبة حكاية عنه اوح تلك الحكاية اما مطابقة له فيكون صادقا
او غير مطابقة فيكون كاذبا فلو لم تنته الحكاية الى امر واقع بل يكون حكاية عن نفسه
اما بلا واسطة كما في المثال الاول او بواسطة كما في المثال الثاني او بوسائط كما اذا قال
كلامي في هذه الساعة الاتية صادق وقال في الساعة الاتية كلامي في الساعة الثالثة
الساعة صادق ثم قال في الساعة الثالثة كلامي في الساعة الاولى كاذب لا يمكن بحسب الدلالة
اجتماع تحقق تلك النسبة المعلومة مع انتفائها ضرورة استحالة اجتماع تحقق الشيء مع انتفائه
فلا يتصور احتمال الصدق والكذب لانتفاء مرجع ذلك الاحتمال فان قلت اذا قلنا
هذا الكلام مؤلف وهذا الكلام غير مؤلف مشيرا الى نفس هذا الكلام فلا شك في انه يصدق الخبر
الاول ويكذب الثاني مع ان كل منهما حكم على نفس المجموع فما الفرق بين المبحث وبينهما قلت
الفرق بين لان بين موضوعهما ومحمولهما نسبة واقعية يمكن اجتماع النسبة المعلومة بحسب
وجودها في الذهن مع تحقق تلك النسبة الواقعية وانتفائها كما في سائر القضايا بخلاف
ما نحن فيه اذ ليس هناك نسبة واقعية يصلح ان يكون النسبة التي هي مضمون هذا الكلام
حكاية عنها فلا يتحقق حقيقة الخبر فيه وان كان صورته صورة الخبر كما في الفاظ العقود مثل
بعت واشتريت والسر في ذلك ان الصدق والكذب انما يعرضان النسبة التي
هي حكاية عن الواقع والنسبة التي اعتبرها القائل بين كلامه وبين الكذب هاهنا ليس كذلك
فان هذا الكلام الذي وقع فيه الكاذب محمولا بحسب الصورة ليس حكاية عن نسبة
حاصلة في نفس الامر بين موضوعه ومحموله حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها بمعنى عدم الملكة
ولك ان تستوضح ذلك من المثال المذكور اعني قولك هذا الكلام صادق او كاذب
مشيرا بلفظة هذا الى نفس هذا الكلام فانه لا يتصور فيه صدق ولا كذب اذ لا يتصور
للنسبة التي فيه واقع يقاس تلك النسبة اليه بالمطابقة وعدمها بل ليس لتلك النسبة تحقق
مع قطع النظر عن النسبة المعقولة عما يوجده اللفظ كما هو شأن الانشاء وقد عرفت سقوط
المناقشة في تحقق النسبة في الواقع ومن هاهنا يعلم اندفاع النقض بقولك كل قضية
يحتمل الصدق والكذب فان نقيضها داخل في هذا الحكم مع اتحاد الحكاية والمحكي وذلك
لان بين الموضوع والمحمول في هذه الصورة مع قطع النظر عن النسبة المعقولة تلك من حيث
انها في ذهننا فان هذه القضية اذا لاحظها عقلك تحقق بين موضوعها ومحمولها نسبة واقعة

بخلاف

بخلاف ما نحن فيه فانه لا ينتهي الحكاية فيه الى امر واقع ولما لم يكن في نفسه حكاية عن امر
واقع مع قطع النظر عما في ذهن القائل لم يكن صادقا ولا كاذبا سواء سمي هذا الكلام
خبرا او انشاء ومن هذا التفصيل يعلم ان لخصوصية المحمول دخلا في كونها لا صادقة
ولا كاذبة لو كان بدله شيئا اخر كما في المثالين المذكورين وغيرهما لم يكن كذلك
كما علمت فظهر سقوط قوله لهذا الخبر طرفان احدهما كلامي والاخر كاذب فلم لا يجوز
ان يحكى عن النسبة بينهما فان ذلك بمنزلة ان يقال لقولك بعت واشتريت طرفان
احدهما الفعل والثاني المتكلم فلم لا يجوز ان يحكى عن النسبة بينهما والفرق بين الصورتين
انه يمكن في الفاظ العقود ارادة المعنى الاصلية الخبرية ولا يمكن في المبحث اذ لا يتصور
هناك نسبة واقعية بل ليس فيه الا النسبة التي يوجدها اللفظ او العاقل في ذهنه
او ذهن المخاطب كما هو شأن الانشاءات على ما حقق في موضعه اذا عرفت ذلك
علمت انه اقوى الاجوبة ولكن يحتاج في تعقله الى لطف قريحة فان قلت اجاب عنه
المحقق الطوسي قدس سره في نقد المحصل بانه خبر وليس بصادق ولا كاذب
وقد نقل ابن المطهر الحلي عن بعض المحققين مثل ذلك كما مر انفا فما وجه ذلك قلت
يحتمل ان يكون بناء كلامهم على ما اصطلح عليه بعض اهل العربية من ان المعتبر في الخبر كونه
بحسب الوضع دالا على المعنى الخبري حتى لو استعمل في المعنى الانشائي لم يخرج عن اطلاق
الخبر عليه نحو كتب عليكم الصيام اذا استعمل بمعنى صوموا وكذا صيغ العقود ويحتمل ان يكون
مبناه على ان المعتبر في القضية احتمال الصدق والكذب مع قطع النظر عن خصوصيات
الاطراف والامور الخارجية والكلام المذكور يصدق عليه انه يحتمل الصدق والكذب
اذا قطع النظر عن خصوصية اطرافها واعتبر ان الحكم فيه باتحاد شيء مع شيء والثاني اوفق
الى قواعد المنطق وعلى الوجهين يؤول الى ما ذكرته من الجواب فيصح ان له نظاما من تلك
الاجوبة يدور حول ما حققناه من الجواب وان لم ينطبق عبارته على تمام المقصود
لدقة المعنى وعدم وفاء العبارة بادائه وذلك لان عدم اتصافه بالصدق والكذب
وان يتمسك بعض المحققين المجيبين لذلك لم يسلموا اشتراطه كما نقل عن ابن كمونة وما نقله
ابن المطهر من ان الصدق والكذب انما يوجدان في كل خبر غاير المخبر عنه اما اذا اتحدا
لم يتصور المطابقة وعدمها بمعنى الملكة بمعنى السلب تكذبه بظاهره ما ذكرنا من كون هذا الكلام

مؤلف اشارة الى نفس هذا الكلام سواء اراد بالمخبر عنه الموضوع او النسبة التي
تلك المعقولة حكاية عنه اذ على الوجهين لا تغاير بين الخبر والمخبر عنه وهو مع ذلك متصف
بالصدق ولعل مراد القائل ما ذكرناه ثم قال المعترض هذا ما وصل الينا في حل هذا الاشكال
ولا يصفو شيء منها عن شوب الاختلال وانا **اقول** وبالله التوفيق
وهو يهدي الى سواء الطريق اعلم ان كل واحد من الصدق والكذب يستدعي
تحقق خبر يوصف به فاذا تحقق ذلك الخبر صح الوصف باحدهما والا فلا مثلا
اذا تكلم زيد بخبر صح ان قول زيد صادق او كاذب وان لم يتكلم به لا يصح
وصف قوله بالصدق ولا بالكذب مثلا اذا اعتبر الصدق او الكذب مرة واحدة
اما اذا اعتبر بان يقال قول زيد صادق او كاذب او صادق فلا يستدعي
في صحته خبر واحد بل يستدعي تحقق خبرين احدهما الاخبار عن شيء والثاني الحكم على ذلك
بانه صادق او كاذب مثلا اذا اخبر زيد عن حدوث العالم ثم حكم بان هذا الخبر صادق
يصح حينئذ ان يقال كلام زيد صادق كاذب او صادق واذا اخبر عنه ولم يحكم
على ذلك الخبر بالصدق لم يصح ان يقال كلام زيد صادق كاذب او صادق لان كلام
زيد صادق حينئذ معدوم فكيف يصح وصفه بالصدق والكذب وكذا اذا لم يخبر وحكم بان
خبري صادق لم يصح وصفه بالصدق والكذب لفقدان قوله خبري صادق بانتفاء الخبر
الذي هو حكم عليه بالصدق فلاح انه اذا تكلم بخبر واحد لا يصح ان يقال ان قول زيد
صادق كاذب او صادق لفقدان الموصوف الصالح للاتصاف بالصدق او الكذب
المكرر بالوجه المزبور وما نحن فيه من هذا القبيل حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد واعتبر
الكذب مرتين اما اذا لم يتحقق الا خبر واحد فلان الغرض انه لم يتكلم في الساعة المذكورة
الا بخبر واحد وهو كلامي في هذه الساعة كاذب واما انه اعتبر الكذب مرتين
فلان المحكوم عليه في الخبر المذكور هو قوله كلامي في هذه الساعة والحكم يسري الى ما هو فرده
في نفس الامر وفرده منحصر في قوله كلامي في هذه الساعة كاذب فما حصل الحكم بالكذب
هو كلامي كاذب فكانه قال كلامي كاذب كاذب لست اقول ان الحاكم يلاحظ
حال الحكم ان كلامه هذا القول المخصوص بل اقول انه لحكم حكما يصل ويسري الى هذا القول
ويكون صدقه بثبوت المحمول لهذا القول وكذبه بعدم ثبوته له ولما ظهر ان الكذب منحصر في

في القول المخصوص مرتين وان اعتباره مرتين يستدعي خبرين ليصح الوصف
بالصدق والكذب وانه لم يتحقق هناك الا خبر واحد لاح لك انه لا يصح وصف
هذا القول بالصدق ولا بالكذب وكان وزانه وزان قولك كلام زيد كاذب
صادق او كاذب اذا لم يكن لزيد الا خبر واحد فان **قلت** لما سلم ان قوله كلامي
هذا كاذب خبر موجود وفرد موضوعه منحصر في نفسه فلا يكون كذب هذا الخبر الا بانتفاء
موضوعه فان نفسه وهو فرد موضوعه موجود فيكون كذبه لا باتصاف موضوعه الموجود
بعدول المحمول اعني الصدق والا لكان قضيته متحققة خالية عن الصدق والكذب فلا يكون
مطابقا للواقع ولا غير مطابق فلاح لك ان لا فلاح فيما تخيلته ثم انه خبر
بان قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذا لم يكن لزيد الا خبر واحد بل اذا لم
له خبر اصلا لا يخرج عن الصدق والكذب فان الموجبة تكذب بانتفاء الموضوع ولما كان
كلام زيد كاذب منتفيا كان فرضه كان الحكم عليه بانه كاذب او صادق كاذبا بالاحالة
سواء كان لزيد خبر واحد او لم يكن له خبر اصلا مع ان التمثيل به غير صحيح لان الموضوع
فيما نحن فيه متحقق وفي المثال المذكور منتف على زعمه فلا يصح قياس البحث عليه على ان القياس
يقتضي ان يكون كاذبا كما ان المقيس عليه كذلك فان الموجبة تكذب بانتفاء الموضوع فلا يحصل
مقصوده وهو كونه لا صادقا ولا كاذبا فما خاطه من لباس التمثيل ليس على قدم البحث
فلا جرم يرجع عن المرام بخفي حنين قبله فقد طلع الصبح لذي العين ثم لا يذهب عليك
ان المغالطة لا يتوقف على انحصار الموضوع في هذا الكلام بل لو تكلم في تلك الساعة
باخبار كاذبة كانت المغالطة بحالها ولا يذهب عليك ايضا ان الجواب المبني عليه انه ليس
صادقا ولا كاذبا بدون ما ذكرنا من البيان ونحوه ليس حلا للمغالطة فان حاصلها
ان هذا الخبر ليس صادقا لاستلزامه الكذب ولا كاذبا لاستلزامه الصدق فلا يكون
صادقا ولا كاذبا فلا يحسم مادة الاشكال الا بان يبين ان لا محذور في ذلك وما ذكره
لا يعين ذلك كما عرفت فان انتفاء تحقق الموضوع الموجبة يقتضي كونها كاذبا ولا يوجب
كونها لا صادقا ولا كاذبا على انا نقول مضمون هذا الكلام كذب جميع افراد موضوعه
وهو نفسه من تلك الافراد وقد عرفت بانه ليس صادقا ولا كاذبا فالحكم بكذب جميع افراد
كلامه يكون كاذبا فكونه لا صادقا ولا كاذبا يستلزم كذبه فلم غالط ان يقول انه ليس صادقا

لاستلزامه كذبه ولا كاذبا لاستلزامه صدقه ولا لا صادقا ولا لا كاذبا لاستلزامه
كذبه ايضا وتفصيله ان هذا الكلام من افراد موضوعه وصدقه وكذبه لما مر وكونه لا صادقا
ولا كاذبا ايضا لانه لا يستلزم كذبه اذ مضمونه كذب كل فرد من افراده وهذا الفرد ليس
صادقا ولا كاذبا على هذا الفرض فيكون الحكم بكذب جميع افراده كاذبا وقد فرض لا صادقا ولا كاذبا
هف ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكرناه لانه اذا امتنع الحكاية التي هي حقيقة الخبر لا يكون مضمونه حكما
فلا يسري الى نفسه هذا على تقدير انحصار كلامه في ذلك اما على تقدير عدم الانحصار فلما كان
الخبرية باعتبار الحكاية ولا يتحقق الحكاية بالنسبة الى نفسه لا لان النسبة مطلقا لا يكون حكاية عن نفسها
بل لخصوص المحمول الذي هو الصدق والكذب على ما سبق فلا يشمل نفسه فلا يلزم المحذور
قوله ولا كذلك علم الواجب ذكرت في الحواشي انه ان اراد ان علم الواجب يوصف
بالصدق لا باعتبار المطابقة بل بمعنى اخر اتجه عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة وان اراد انه
لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد عليه انه خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل على ما هو
من اثولوجيا ارسطاطاليس من ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق
بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع وان اراد انه عين نفس الامر اتجه عليه بعد الاغماض
عما في تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه خلاف ما وضح من ان نفس الامر هو العقل الفعال
او ان يكون الواجب والمبادي العالية باسرها نفس الامر **اقول** قد خرج المعترض ههنا
قوله لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده قلت في الحواشي ان مقصوده
ان العقل يتصور كل شيء وقد جعل التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يختلف هذا الغرض بصدق
الحكم وكذبه واعترض عليه بان الظاهر ان المراد مقصود صاحب القيل وليس مقصوده ان كلا
من المتمايزين ذو هوية ثابتة في الذهن حتى يكون كذب الحكم غير قادح في مقصوده بل مقصوده
ان كل واحد منهما ذو هوية في الخارج وكذب الحكم قادح في ذلك **اقول** لا يمكن ان يكون
مقصود احد من العقلاء ان كل واحد من المتمايزين ذو هوية موجودة في الخارج المقابل
للذهن كيف والامور الاعتبارية المحضة كالوجود والعدم متمايزة مع عدم كونها ذا هوية
في الخارج بهذا المعنى بل مقصود صاحب القيل من الخارج ههنا نفس الامر وثبوت الهوية
في الذهن يكفي في ذلك **قوله** لا يبقى لهذا السؤال وجه ورد وقيل فيه بحث اذ ما ليس هو
انه يجوز ان يكون امر ما في الذهن ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار وذلك كما ذهب اليه

اليه في المقيس عليه بان يكون له هوية ذهنية ويلاحظ العقل بعنوان ما لا هوية له
اما جواز ذلك في الخارج فلم يبين بعد ولا يجري ما ذكره في الذهن هناك ووجه
ورود السؤال يكون ظاهرا وقد قلت عليه في تجريد الغواشي هذا منع غير موجه لان كلام
المص في كون الشيء ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار اخر في قوة المنع كما يفصح عنه
قول الشارح في حل عبارة المتن ولو سلم وفرض له هوية لم لا يجوز
ان يكون ذا هوية باعتبار وغير ذا هوية باعتبار اخر الى تمام الكلام واعترض عليه
بان كلا الامرين غير مسلم لجواز ان لا يكون هذا مقابل منهما على الفرق بين الصورتين
وعلى تقدير كونه منعا فانما يكون غير موجه لو كان قول المص في قوة المنع وذلك لا يقول
من له ادنى خبرة باساليب الكلام وحمل الشارح مشعر بان قول المص هو الاستدلال على عدم
الهوية لكل من المتمايزين يكون في قوة المنع لا ان كون الشيء ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية
باعتبار اخر يكون في قوته **اقول** اذا كان مبناها على الفرق بين الصورتين لا يندفع
مع انه كما لا يخفى وحمل عبارة المص على المنع مما لا يأباه من له خبرة باساليب الكلام
على ان الاستدلال لا يناسبه العصا انه وهو غير مسموع عند المحققين كما تقرر في موضعه
فالمانع يتعين الحمل عليه لا يجوز المص اليه كما قيل وانت اذا وجدت الكلام احتمل محملا صحيحا
الى اخره على ان الكلام الذي ذكره المانع بعد تسليم مقدمة في قوة المنع كما لا يخفى
على من له خبرة باساليب البحث **قوله** واما ثالثا فلان المتمايزين لما ذكر في الحواشي
لك ان تقول المتمايزان هما مفهوم الثابت في الذهن وغير الثابت في الذهن اللازم
من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين ليسا ثابتين في الخارج
وقول هذا القائل فيكون ليس ثابت في الخارج ثابتا فيه المراد به نفس المفهومين
اللذين هما غير ثابتين في الخارج وهذا على ما ذهب اليه القائل وتبعه الشارح من نفي الطبائع
الكلية في الخارج طرا واما ما يتوهم في توجيهه ان هذه القسمة لما كانت مستوفية
لجميع المفهومات كان ما ليس ثابتا في الخارج داخلا في القسمين واحدهما فلزم ثبوته
في الخارج وهو وهم فاسد اذ لا يلزم من وجود المفهوم وجود جميع افراده واعترض عليه
بانه ان اراد ان المفهومين غير ثابتين في الخارج موصوفين بصفة الكلية فلم لكن لا يلزم
من هذا ان لا يكونا موجودين في الخارج لجواز ان يكونا موجودين فيه غير موصوفين

بصفة الكلية كالانسان والفرس ان اراد انهما غير موجودين فيه مطلقا فممنوع
لا بد لذلك من دليل **اقول** انت تعلم ان مفهوم الثابت في الذهن وغير الثابت فيه
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج وذلك مسلم عند القوم والكلام
مع من سلم ذلك فلا حاجة لنا الى اقامة الدليل على ذلك **قوله** حقيقتها
ادراك ان النسبة واقعة الخ ذكرت في الحواشي ان الاولى ان يقال اذعان وقوع النسبة
او لا وقوعها لئلا يدخل فيه الشك والوهم بل التخييل ايضا فان التصور ادراك خاص
مغاير للتصديق بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به من له وجدان صحيح
وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بالمعلوم خاصة هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
بخلاف التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى يتعلق التصديق واعترض عليه
بان مبنى ما ذكره على ان يكون للاذعان معنى اخص من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
وهو غير مسلم الا يرى انه كما لا يقال ان الشاك مذعن لا يقال انه مدرك لان النسبة واقعة
او لانها غير واقعة بل الظاهر ان المفهوم من الاذعان هو وقوع النسبة او لا وقوعها
ومن ادراك ان النسبة واقعة او غير واقعة غير متناول للظن والوهم نعم ادراك وقوع
النسبة اعم من هذا المعنى لادراك ان النسبة واقعة ثم ان كون حقيقة الحكم عبارة
عن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انما يستقيم لو كان الحكم في القضية بان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وليس كذلك لما مر ان النسبة معنى حرفي بين طرفيها لا يمكن
ان يلتفت اليها بالذات كذلك فلا يصح ان يتعلق الاذعان بالذات بل الاذعان
متعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما **قوله** قد حسب ان الشاك ليس بمدرك
لان النسبة واقعة او ليست بواقعة وليس كذلك بل هو متصور لها لكن لا اذعان له
باحدهما ومن البين ان العالم بالوضع اذا سمع لفظ زيد قائم مثلا لا يفوت عنه تصور
شيء من اجزاء تلك القضية بل يتصورها بتمامها ولا اذعان بها الا بامر اخر كالثقة بالمتكلم
وغيرها ومن يتصور مدعيات كتاب اقليدس فقد تصور تلك القضايا لكن لا يحصل له
الاذعان بها ما لم يعلم البرهان وذلك مما يشهد به صريح الوجدان وقد صرح به معلم
الحكمة بل الشيخ في الشفاء حيث بين الاول تصريحا ان اللفظ يوجد في الذهن صورة
الطرفين والتأليف والتصديق امر يحدث بسبب امر اخر غير اللفظ والثاني تلويحا

كما يشهد ملاحظة عبارته هناك وكانا فصلنا ذلك في حواشينا
الجديدة على شرح المطالع وقال الشيخ في اول المقالة الاولى من الفن الخامس
من الجملة الاولى من منطق الشفاء كل مصدق به متصور وليس كل متصور مصدقا
فان معاني الالفاظ المفردة والالفاظ المركبة التي ليس تركيبها تركيب قول
جازم كلها متصور وليست بمصدق بها بل الاقوال الجازمة قد يتصور وقد يصدق
بها ولكن يكون ذلك من وجهين اما التصور فمن جهة ان قام بالنفس كقولك الانسان
حيوان واما التصديق فبان معناها يضاف الى حال الشيء في نفسه انه كما تصور
اي انه كما حصل منه صورة معقولة هي نسبة اوقعت بين حديها كذلك الحال وجد شيئا
في الوجود وفي نفس الامر فاذا كان هذا هكذا فيه ان يكون التصديق نوعا
كالتمام للتصور وما ذكره من ان النسبة معنى حرفي فلا يتعلق الاذعان به مبني على توهم
ان معنى كلامهم ان النسبة موضوع في القضية وليس كذلك بل مراده انه يتعلق في القضية
عند التفصيل بهذا المعنى وقد صرحوا بذلك وتعلق الاذعان به على وجه يظهر منه عند
التفصيل ذلك المعنى غير منكر بل الوجدان شهد بان الاذعان انما يتعلق بالنسبة
لا بالطرفين فانا نعلم بديهة ان البرهان لا يفيد الا لحوق الادراك المخصوص المسمى
باذعان النسبة ولا يفيد تعلق ادراك اخر بالطرفين بل ادراك الطرفين هو الذي
حصل سابقا اما بديهة او من القول الاول وقد انضم اليه اذعان النسبة من غير حدوث
ادراك اخر متعلق بالمجموع وبالجملة محض من وراء المنع ولا نم وجدانه على تقدير
تحقق صحته من وجدان غيره **قوله** فلا يكون مفيدا الخ قيل حمل الشيء على نفسه
غير مفيد اذا اخذت القضية مطلقة او ممكنة وكان المعتبر فيه هو الامكان اما اذا اخذ
دائمة فهو مفيد قطعا اذ لا يلزم من الاتصاف بالفعل او الامكان الاتصاف دائما
ومن ثم يصدق كل انسان انسان دائما ولا يصدق كل كاتب كاتب دائما وقس
على ذلك سائر القضايا فقول الاول والا يكون حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا
لا يصح على اطلاقه قلت عليه في تجريد الحواشي في الصورة الاولى نظر فانا لا نم
ان حمل الوجود بالامكان على ما هو موجود بالفعل حمل غير مفيد بل قد يحتاج اليه بعض
المباحث كما يظهر من التتبع واعترض عليه ثانيا وقال فان الصورة الاولى هي ان يوجد

معناها

القضية مطلقة او ممكنة ويكون المعتبر في العنوان هو الفعل وليس الامكان فيها
محمولا بل في الشق الثاني واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الامكان محمولا كما اذا قلت
الكاتب اي بالفعل ممكن ان يكتب كان ذلك غير مفيد اذ من المعلوم للمخاطب ان الكاتب
بالفعل ممكن ان يكتب واما الاحتياج اليه في بعض المباحث فلا يقتضي ان يكون مجهولا
للمخاطب يستفيده من الكلام **اقول** انت خبير بان مآل حمل امكان الوجود بالامكان
واحد ولعله كان في نسخة حمل امكان الوجود ولا باس فاندفع الاول فلا يخفى
ان ليس المراد من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد انه لا يفيد امرا مجهولا بل انه لغو
وهدر والا لكان الحمل في البديهيات لا سيما الاولية غير مفيد فكان الحمل في مثل قولنا
الكل اعظم من الجزء والنفي والاثبات لا يجتمعان غير مفيد ولا يخفى على الواقف بالخبير
انهم لا يسمون مثل ذلك حملا غير مفيد كيف وهي تقع في مقدمات القياسات للمطالب
الخفية وكفى بها فائدة بخلاف ما يريدونه من حمل الشيء على نفسه كقولك الحجر حجر
فانه لغو محض لا فائدة فيه اصلا لا بذاته ولا لكونه وسيلة الى العلم بغيره ولا شك
اذا قلنا بعض الموجود بالفعل موجود بالامكان وكل موجود بالامكان يحتاج الى علة
واستحصلنا منه بعض الموجود بالفعل يحتاج الى علة فقد استفدنا منه فائدة ولئن قال
مرادي بالامكان هو الامكان العام قلنا كل موجود بالفعل فهو موجود بالامكان وكل
بالامكان فهو اما واجب او ممكن فكل موجود بالفعل اما واجب او ممكن فقد افاد
بواسطة انضمامه الى قضية اخرى فائدة ومثل ذلك لا يسمى في الاصطلاح حملا غير مفيد
ثم لا يذهب عليك انه قد استعمل الاتصاف في الحمل مع انه كثيرا ما يقاس على غيره
وفي هذا الاطلاق فلينكس على ذكرمنك ثم قلت ان الصادق في مادة كل انسان
انسان ان كل انسان انسان ما دام موجودا لا كل انسان انسان دائما مطلقا
اذ الوجود لما لم يكن دائما لا يكون له ثبوت شيء دائما والعدم مسلوب عن نفسه دائما ما دام
معدوما لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع ولذلك فسر المنطقيون
الدائمة المطلقة بما حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع ما دام الذات موجودا والصادق
هنا هو الدائمة بهذا المعنى لا الدائمة الازلية المفسرة بدوام ثبوت المحمول للموضوع
مطلقا من غير تقييد فانها لا تصدق الا في الواجب تعالى وصفاته الذاتية فان الوجود

لما كان هناك عين الذات لم يحتج الى اشتراط وجود الموضوع في صدق الدائمة
ثم من البين ان المراد من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد لا يشتمل ما ذكره من الصور
اذ لا يشتبه الحال على من له ادنى فطانة فان قوله كل كاتب دائما في قوة حمل الكاتب
دائما على الكاتب بالفعل فلا اتحاد بين الموضوع والمحمول بهذا الاعتبار ردا عليه
اما اولا فلان المراد بالدوام هو الدوام الذاتي ولا يحتاج بقوله ما دام موجودا
لان اعتبار الذات يغني عن هذا القيد لفقدان الذات حال العدم ولا دلالة
لكلامه على انه اراد الدوام الازلي وكانه حسب ان اطلاق الدوام محمول عليه
وليس كذلك فان تمثيل الدائمة الذاتية الموجبة بقولهم كل انسان حيوان دائما
والسالبة بقولهم لا شيء من الانسان بحجر دائما شايع في كتبهم ودائر على السنتهم
واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله كل كاتب دائما في قوة حمل الكاتب دائما ان صدق
هذا يستلزم لصدق ذاك فمسلم ولا ينافي ذلك ان يكون المحمول هو الاول مطلقا
دون الثاني وان اراد ان المحمول مقيد بالجهة والجهة جزء منه فلا يكون مطلقا فممنوع
ومخالف لما اجمع عليه القوم كما لا يخفى **اقول** الدوام الذاتي يشتمل الازلية والمقيد
بشرط الوجود فلا بد من التقييد ليتميز احدهما عن الاخر وقوله اعتبار الذات
يغني عن هذا القيد ان اراد انه لا يحتاج اليه في الضرورة الذاتية التي هي اعم من القسمين
فهو منع المقدمة لم يدعها احد اذ الكلام في الضرورة بالمعنى الاخص المقابل للضرورة
الازلية وان اراد انه لا يحتاج اليه في الضرورة بالمعنى الاخص المقابل للضرورة
فهو مخالف للواقع ولذلك ترى القوم في بحث القضايا الموجهة فسروها بما حكم فيه
بثبوت المحمول للموضوع ما دام موجودا **قوله** لا يكون هناك حمل حقيقي قلت
في الحواشي بل لا يكون هناك حمل اصلا اذ لا يعقل النسبة الا بين شيئين بالبديهة
وتكرر ادراك شيء واحد ذاتا واعتبارا لا يكفي وتفصيله ان الشيء الواحد كذلك
لا يمكن ان يتعلق به ادراكان من نفس واحدة في زمان واحد فان حصول صورتين
متماثلتين مرة واحدة في نفس واحدة ممتنع بالضرورة الوجدانية فلا بد ان يزول احدى
الصورتين عن النفس حتى يحصل اخرى وح لا يكون الا ادراك واحد متعلق بمعلوم
واحد فكيف يتصور مع انتفاء التعدد في الادراك والمدرك فان الادراك

السابق بالذات لا مدخل له في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز تصور النسبة بسبب
الصورة الزائلة لجاز الحكم على الامور المنسية والمذهول عنها ولو كفى التصور الواحد
الحاضرة لم يحتج التصديق الى التصورات الثلث بل الى التصورين فقط احدهما تصور
واحد هو بعينه تصور الموضوع والمحمول والآخر تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية
اثنين اذ لا تعدد عندهم في المفهوم بل في الادراك فقط على ان بعض من يتوهم ذلك
قائل بان القضية التي محمولها الوجود لا يحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الوجود
على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تعلق به ادراكان اذ الموضوع والمحمول
عنده مفهوم واحد ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه ههنا فتحصل القضية البسيطة فلا يصح
تعبيرها بالقول الى غير ذلك من المفاسد والظن ان الفطرة السليمة يكفي مؤنة
هذا البحث اذ من البين ان النسبة معتبرة بين المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف
يتصور النسبة ولا بأس بان يقال انه يتصور كون المدرك بهذا هو المدرك بذاك
فقد رجع الى التغاير بين المدركين واعترض عليه بان التغاير الاعتباري لا يجب
ان يكون بتكرر ادراك شيء واحد حتى اذا انتفى تكرر ادراكه انتفى التغاير الاعتباري
لجواز ان يحصل التغاير الاعتباري بتكرر الالتفات الى شيء واحد وجواز ذلك
مما لا شبهة فيه كما في التأكيد اللفظي ثم لا خفاء في صدق قولك زيد زيد والتغاير ههنا
لا يكون الا بتكرر الالتفات وكذا قولك الانسان انسان على ما هو الحق من ان
الحكم على العنوان بالذات لا على الافراد فالتغاير بتكرر الالتفات لا يكفي في
ولا يتوقف النسبة على تكرر الصورة كما حسبه والصورة الواحدة من حيث انها
مقترنة بالتغايرين تكون تصورين فان الالتفات اخص من التصور وتعدد الخاص
يستلزم تعدد العام ولما لزم في التصديق التفات الى المحكوم عليه والتفات آخر
الى المحكوم به لزم ادراك النسبة بينهما لا جرم كان محتاجا الى ثلث تصورات واما الرابطة
التي ذهب القائل بان الهلية البسيطة غير محتاج اليها هو الوجود او العدم المعتبر بين الموضوع
والمحمول في الهلية المركبة فقط لا النسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة في جميع
القضايا كما مر تفصيله في الحواشي السالفة فلم يلزم من نفيها انتفاء النسبة الحكمية
ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في شيء احد **اقول** اجتماع الالتفاتين من نفس و

واحدة الى امر واحد ذاتا واعتبارا في زمان واحد ممتنع بالضرورة وتعاقب
الالتفاتين الى شيء واحد لا يصحح تعقل النسبة فان تعقل النسبة يقتضي تعقل طرفين
ولا يحصل هناك طرفان متعقلان معا ولا ملتفت اليهما معا فكيف يحصل تعقل النسبة ولا مجرد
على تكرر الصورة بعينه يرد على تكرر الالتفات بل هذا اشنع لانا لا نسلم اجتماع الالتفاتين
في زمان واحد ولئن سلمنا فلا نسلم ان ذلك كاف في تعقل النسبة فان تعقلها يقتضي
تعقل طرفين ويعرض النسبة لاحدهما بالقياس الى الآخر لا امرا واحدا يلتفت اليه مرتين
والوجدان الصحيح شاهد بذلك بل اسناد صحة تعقل النسبة الى تكرر الالتفات ابعد
من اسناده الى تكرر الصورة عند الفطرة السليمة ولا نسلم ان التغاير في زيد زيد بمجرد
تكرر الالتفات بل هناك تغاير في المدرك فانك اذا قلت زيد زيد فكانك قلت زيد الملتفت
اليه بهذا الالتفات زيد الملتفت اليه بذلك الالتفات او زيد بدون هذا القيد او غيره
من الاعتبارات الموجبة لتعدد المدرك وسيجيء تفصيله وكيف يكفي تكرر الالتفات
الى شيء واحد في تحقق النسبة مع ان النسبة امر يعرض احد الطرفين بالقياس الى الآخر فما هو
معروض لها والآخر ليس معروضا لها بل منتسبا اليه وكيف يحصل الامتياز المصحح لكون
احدهما معروضا والآخر منتسبا اليه بمجرد تكرر الالتفات مع ان الملتفت اليه في كلا الالتفاتين
واحد لا تعدد فيه والالتفات غير مدرك اصلا وجعل الصورة الواحدة من حيث مقارنتها
بالتغايرين تصورين كلام خال عن التحصيل كما لا يخفى فان التصور هو الصورة الحاصلة ومقارنتها
مع الالتفاتين لا تجعلها تصورين كما ان مقارنتها للآنات والازمنة لا تجعلها متعددة
كيف والالتفات فعل من افعال النفس عندهم ومقارنة الافعال للصور العلمية لا تقتضي
تعددها ثم لا يذهب عليك ان الظن الذي ذهب اليه القدماء ان اجزاء القضية ثلث الطرفان
والنسبة التامة الخبرية وادراك هذه النسبة على وجه الاذعان هو التصديق وليس هناك امر آخر
اثبته المتأخرون وسموه نسبة حكمية فعلى ما ذهب اليه هذا القائل يلزم ان يكون قولك
الموجود موجود قضية بسيطة على مذهب القدماء ايضا وما ذكره مبني على ذلك وعلى مذهب المتأخرين
يكون اجزاء هذه القضية اثنين فقط لان اجزاء القضية هي المدركات ولا شك ان المدركات
لا يتعدد بتعدد الالتفات وهذا ايضا سخيف فانهم مصرحون بان اجزاء القضية المعقولة
اربعة كما ان اجزائها عند القدماء ثلثة لا يقال ما ذكرته من عدم اجتماع الالتفاتين من نفس

واحد مصادم لما تقرر من ان معنى الدلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال لفظ
دال عليه يلتفت لا محالة التفاتا اخر الى ذلك المعنى فقد اجتمع التفاتان اليه لانا نقول
اذا سمع اللفظ يلتفت اليه فينقطع الالتفات الى المعنى حتى يسمع اللفظ ويتذكر وضعه
لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم يلتفت اليه فقد انقطع الالتفات الاول وحدث التفات
اخر بعده **قوله** ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل فيه بحث
اما الاول فلان التغاير بحسب المفهوم غير واجب في صحة الحمل اتفاقا ولا فلان حمل الشيء على نفسه
ضروري وما قيل عليه انه غير جائز سواء كان بالايجاب او بالسلب لامتناع تعقل النسبة
هناك فقد عرفت اندفاعه واما ثانيا فلان حمل الجزئي الحقيقي على نفسه جائز
على ما صرح به الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء والمفهوم منه نفس ذاته واما ثالثا
فلانه لو كان الحكم باتحاد الذاتين اعني ما صدقا عليه على ما فسره به لم يصح ما اشتهر
بين المتاخرين من ان المراد من الموضوع الافراد ومن المحمول المفهوم فان كليهما سواء
على هذا التفسير بل الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار والملاحظة سواء
كانا متغايرين في المفهوم او لم يكونا بان هذا ذاك في نفس الامر ثم الاتحاد المذكور
قد يكون بحسب الوجود الخارجي كقولك الانسان حيوان وقد يكون بحسب الوجود الذهني
بالمعنى الذي عرفته كقولك العنقاء شيء وقد يكون بحسبهما كقولك الكيفية شيء وقد اورد
عليه في تجريد الغواشي ان من البين ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين مدركين لا في الشيء
الواحد المدرك بادراكين كما زعمه سابقا ولاحقا فمراده من قولهم حمل الشيء على نفسه
ضروري حمل الشيء الماخوذ باعتبار عليه ماخوذا باعتبار اخر والحكم باتحادهما في الذات
المكررة في الطرفين مثلا يكون المعنى السواد الذي لاحظته اولا هو السواد الذي لاحظته
ثانيا او السواد الذي لاحظته هو السواد ويكون اتحادهما في الامر المكرر في الطرفين فان
هذا الاتحاد ضروري اما لو اريد اتحادهما في الخارج فهو ليس بضروري ضرورة ان صدق الموجبة
الخارجية تقتضي وجود الموضوع فما لم نعلم ان السواد مثلا موجود في الخارج لا نعلم ان السواد
سواد في الخارج وكما ان حمل الوجود الخارجي مفيد غير ضروري كذلك ما يتوقف عليه اعني
حمل السواد عليه بحسب الخارج مفيد وغير ضروري واعترض عليه بانه ان اراد بالنسبة في قوله
النسبة لا تعقل الا بين شيئين مدركين الاتحاد او ما يعم منه فلا نسلم انه لا تعقل في الشيء

الواحد المدرك بادراكين لجواز ان نحكم بان السواد سواد وزيد زيد بلا تقييد وملاحظة
صفة وما توهمه من ان الحكم بان السواد الذي لاحظته اولا هو السواد الذي لاحظته ثانيا
او السواد المطلق فغلط قطعا اذ كثيرا ما نحكم بان السواد سواد ولا نلاحظ بان الاطلاق
ولا التقييد بان التقييد ملحوظا ولا تقييد اخر وهو ظاهر وان اراد النسبة مثل الابوة
والاخوة فمسلم انه لا تعقل الا بين شيئين مدركين لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل
اقول من اجلى البديهيات ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين معقولين ولا فرق في هذا
الحكم بين نسبة ونسبة وهذه المقدمة الكلية مما اجمع عليه العقلاء سوى هذا السيد الفاضل
وقد فصلنا ذلك فيما سبق وكانه اشتبه عليه الاتحاد بالوحدة فان الاتحاد لكونه
نسبة يقتضي تغايرا باعتبار حتى يتحقق تعقل النسبة والوحدة باعتبار حتى يصدق الاتحاد
ولا اظن ذا فطرة سليمة في مرتبة من هذا وما ذكره في معرض سند المنع الذي هو خارج
عن قانون التوجيه عين المبحث واول المسئلة ثم ذكرت في تجريد الغواشي لانه ان
حمل الجزئي الحقيقي على ذاته بدون تغاير الموضوع والمحمول جائز وكيف يدرك بين مدرك
واحد مع انه لا يتبين اذ التبين يقتضي اثنين والنسبة المدركة تقتضي مدركين اثنين لا امر واحد
مدركا بادراكين كما توهمه اذ لو كان الادراكان او احدهما مدركا يرجع الى تعدد المدرك
وان لم يكونا ولا احدهما مدركا فلا يكون الا مدرك واحد فلا يمكن تعقل النسبة بل نقول
مراد الشيخ ما فصلناه انفا واعترض عليه بان النسبة التي يتعلق بها الاذعان هو اتحاد
الطرفين والاتحاد يقتضي ان يكون طرفاه امرا واحدا لا ان يكونا مدركين اثنين نعم
لو كانت النسبة التي يتعلق بها الاذعان هي ثبوت احد طرفيها للاخر او وقوع الثبوت
المذكور لاستدعى ذلك مدركين وليس كذلك وما فصله انفا هو ان التقييد في احد الطرفين
او في كليهما مراد ومن البين انه ليس كذلك **قوله** من البين ان الاتحاد لكونه نسبة
يقتضي متحدا ومتحدا به فان الفطرة شاهدة بان كل نسبة متعلقة لا بد لها من طرفين
متعلقين ولذلك قرر القوم ان صحة الحمل يقتضي التغاير بين الطرفين في الذهن ليتحقق
تعقل النسبة والوحدة في الخارج ليصدق الحمل فتعقل الاتحاد يقتضي تعقل الطرفين وصدقه
يقتضي كونهما واحدا في نحو من الوجود الذي حكم بانهما متحدان في ذلك النحو فالتعدد بين
الطرفين في الحكاية والوحدة في المحكي عنه ولا يحصل التعدد الا بما اشرنا اليه من الاعتبار

ونحوه اذ بدون ذلك لا يحصل التعدد في المدرك ولا في الصورة ولا في الالتفات
كما مر تفصيله وذلك امر ظاهر لذي الفطرة السليمة ومنشاء وهمه عدم التمييز بين الاتحاد والوحدة
كما مر انفا ثم اني ذكرت في تجريد الغواشي مجيبا عما اورده المعترض في الشق الثاني
ان ما ذكره ال‍ه تفسير لمطلق الحمل وما ذكره من ان المراد بالموضوع هو الافراد انما هو في القضية
المتعارفة فقط على انه ليس معنى قولهم المعتبر في جانب الموضوع هو الافراد ان يعقل
ويلاحظ تلك الافراد بل معناه ان يعقل ويلاحظ الموضوع بحيث الحكم منه اليها كما فصل في مظانه
ومن العجب ان ما ذكره في تفسير الحمل وارتضاه ايضا لا فرق فيه بين الموضوع والمحمول
فيرد عليه ما اورده على تفسير ال‍ه واعترض عليه اما اولا فلان الامر المعتبر في المطلق
معتبر في ساير اقسامه فكيف يعتبر في مطلق الحمل ما لا يكون معتبرا في الحمل المتعارف واما ثانيا
فلانه لو كان الحمل عبارة عن الحكم باتحاد الذاتين وهما ما صدقا عليه على ما فسره كان
المراد بكل من الطرفين ما صدق هو عليه وكيف يصح تاييد هذا بان المراد بالموضوع الذات ومفهومه
على ما يدل عليه قوله على انه ليس معنى قولهم المعتبر في جانب المحمول الموضوع هو الافراد الخ
وما نسب الى المتاخرين من انهم لو ريدوا ان الحمل يلاحظ الافراد حال الحكم عليها فهو مخالف
لما صرحوا به من ان الافراد حينئذ معلوم بوجه ضعيف اجمالي والحكم عليها بالذات نعم
مما ذكره موافق لما ذهب اليه القدماء من ان الحكم على العنوان بالذات ويسري الى الافراد
بالعرض وما يتعجب منه ليس بعجب لان المحشي لما اختار ان الحكم على العنوان وايده بما نقل عن بهمنيار
لم يكن عدم التفاوت عنده محذورا **اقول** لا نم ان ما ذكره الشارح غير جار في الحمل
المتعارف فان الموضوع والمحمول فيه ايضا متحدان ذاتا بمعنى ان ما هو ذات الموضوع فهو
بعينه ذات المحمول بمعنى ان شيئا واحدا ذات هذا وذات ذاك وما ذكره المتاخرون بان
لا ينافي ذلك وكذا ما ذكره بعضهم بان الافراد معلومة بوجه اجمالي اذ معناه عند التحصيل ان الحاصل
في الذهن هو الامر الاجمالي ولما كان متحدا معها بوجه من الوجوه نسب المعلومية اليها بالعرض
ولم يريدوا ما توهمه من لا رسوخ له ان هناك معلومين بالحقيقة وكيف نقول ذلك من له
ادنى دربة وح لا نم ان ما ذكره المتاخرون مخالف لما ذكره القدماء نعم ما توهمه عبارة
المتاخرين مخالف لما ذكره القدماء لكن لا مخالفة بينهما عند التحقيق فان ما ذكره القدماء
هو ان الحكم على العنوان وما ذكره المتاخرون هو ان مناط صدق الحكم ذات الموضوع ولذلك

يسمون العنوان بالموضوع في الذكر وبعد ذلك كله فان ما ذكره المحشي يصح
على التقديرين فلا وجه للايراد عليه بانه لم يشعر في هذا التفسير بان المعتبر في الموضوع
هو الذات وفي المحمول هو المفهوم وما ذكره من انه ح يلزم ان يكون المراد بكل من الطرفين
هو الذات غير مسلم فان معنى الحمل هو اتحادهما في الذات بالمعنى الذي سبق لا ان
الذاتين متحدين كما تخيله ولا يلزم من ذلك ان يكون المعتبر من جانب المحمول هو
الافراد كما لا يخفى وما ذكره في معرض دفع التعجب بحل التعجب لانه اعترض على السيد
بان المحمول والموضوع سواء على هذا التفسير فالاولى ان يقال في تفسيره ان الحمل
هو الحكم باتحاد المتغايرين وقد تبين انهما على هذا التفسير ايضا سواء فكيف ينتظم كلام
المعترض فان العدول عما يرد عليه ايراد خاص الى ما يرد عليه ذلك الامر بعينه
مستقبح جدا **قوله** فقد يرد عليه الخ قلت عليه في الحواشي حمل المقابل الذاتي
على الموصوف ولذلك اعترض بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود
والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل الله على ما صدق هو عليه لتنفع هو ذلك ونحن نقول
ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان محصل كون الشيء صادقا
عليه هو كونه هو فيعود شبهة الحمل جذعا فانك اذا قلت ج وب متحدان فيما صدقا
عليه كان هذا حكما على شيء واحد بانه يصدق عليه ج وب فنقول السائل هذا الذات
ان كان عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا حسم
مادة الشبهة الا بان يقال هما متحدان في الوجود مختلفان بالمفهوم كما حقق المحقق الدواني وعليه اعترضه
بان انحسام مادة الشبهة لا يتوقف على اختلافهما بالمفهوم لجواز ان يكونا متحدين بالمفهوم
والذات والوجود ومختلفين بحسب الملاحظة والالتفات وهذا القدر من التغاير يكفي
في صحة الحكم بالاتحاد كما يشهد به الفطرة السليمة **اقول** قد سبق ان الاختلاف في الالتفات
والملاحظة لا يحصل مع الاتحاد الذي ذكره فان النفس الواحدة لا يتحقق منها في زمان
واحد الى امر واحد ذاتا واعتبارا الا التفات واحد كما يشهد به الوجدان الصحيح فما لم يزل
التفات لا يتحقق التفات آخر وحينئذ فلا تعدد لا في المفهوم ولا في الذات ولا في الالتفات
اذ ليس ثمة الا التفات فينبغي الاسم رأسا فكيف يتعقل النسبة ولئن فرضنا تعدد الالتفات
فذلك لا يصحح تعقل النسبة اذ ادراك النسبة يقتضي مدركين وما توهمه سابقا من ان الصورة

باعتبار المقارنة للاتفاقين يصير متعددا وهم لان الاتفاقين متعاقبان فلا يحصل
التعدد الاعتباري ايضا في زمان واحد هو زمان تعقل النسبة وليت شعري من يوهم
ذلك فماذا ينبغي ان يقول ان الاتفاقات الواحد بحسب المقارنة للزمانين يتصير التعاقبين
ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال لا يقال تفسير الحمل بهذا المعنى اعني المتغايران مفهوما متحدان
ذاتا ليس بعام لحمل اشتمل للقضية الطبيعية والشخصية اذ الحكم فيهما على ما صدق عليه الموضوع
فلا يتصور فيهما الاتحاد بالذات بذلك المعنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان موضوع
القضية الشخصية جزئي حقيقي فلا يتصور صدقه على شيء فلا يكون له ما صدق فلا يتصور
الاتحاد بالذات لانا نقول لا باس بذلك اذ المقصود تفسير الحمل المعتبر في العلوم ولا شك
ان الحمل الذي في القضية الطبيعية والشخصية ليس معتبرا في العلوم واعترض عليه بان الجزئية
لا تنافي الحمل والصدق عند القدماء وشرذمة من المتاخرين خالفوهم في ذلك واعتمدوا
في بيان ذلك على ما لا يصح التعويل عليه ومما يدل على جواز حمله ان الحمل كما عرفت هو الحكم
باتحاد الطرفين ولا شك ان الاتحاد من الجانبين فاذا اتحد زيد مع الانسان وصدق
زيد انسان فلا محالة يكون الانسان ايضا متحدا مع زيد ويصدق بعض الانسان
زيد اقول لا ريب في جواز حمل الجزئي الحقيقي كما فصلناه في تعليقاتنا وقد صرح الفارابي
في المدخل الاوسط وجعل الحمل اربعة اقسام حمل الجزئي الحقيقي على الجزئي الحقيقي وحمل الجزئي الحقيقي
على الكلي وحمل الكلي على الكلي وحمل الكلي على الجزئي الحقيقي ومنشا وهم السائل انه فهم من الاتحاد
ذاتا ان يكون للموضوع والمحمول كليهما فردا او افراد يصدقان عليه ولا يندفع ذلك الوهم
بالقدر الذي ذكره المعترض من ان اتحاد احدهما بالاخر يستلزم اتحاد الاخر به لان زيدا
وان اتحد مع الانسان في الوجود ليسا متحدين في الفرد اذ لا فرد لزيد بل الذي يحسم
مادة الشبهة ان المراد بالاتحاد في الذات ان يصدقا على ذات واحدة سواء كان فردا له
او لا وزيد مثلا يصدق على نفسه بالوجه الذي عرفت ويصدق عليه الانسان ايضا
فهما متحدان في الذات بهذا المعنى وقس عليه موضوع الطبيعية واما ما ذكره المنقول عنه في الجواب
فسقوطه ظاهر لان الكلام في مطلق الحمل كما لا يخفى قوله اذ لا اتحاد هناك في الوجود
اقول علله في تجريد الغواشي لانه لا اتحاد هناك اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجه ما بوجود زيد
فانه اذا وجد زيد فقد وجد الاعمى والحيوان وسائر ذاتياته من حيث انها عينه

بالذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار انه تلك
الامور بالعرض وان لم يكن اياها من حيث ذاته ولذلك ينسب وجوده الى تلك
الامور بالعرض فهي متحدة معه في الوجود بمعنى انه موجود بوجوده بالعرض ومصداق ق
ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعا منه وفي مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن
منها اتحاد في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها
زيد لم يسر الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله ان معنى الهوهو مقول بالتشكيك
كالوحدة على ما سيصرح به المص فكون زيد هو الانسان اولى من كونه اعمى
فالاول اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفاء والواحد بالعرض هو
ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الاخر كما يقال ان زيدا وابن عبد الله
واحد وان الطبيب والزيد واحد اما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب وابن عبد الله
واحد او عرض ان كان شيئا واحدا طبيبا وابن عبد الله او موضوعان لمحمول واحد
عرضي كقولنا الثلج والجص واحد في البياض انه عرض ان الحمل عليهما عرضي واحد انتهى
كلامه ونقول ايضا معنى الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت
الوحدة الصرفة لم يتحقق فيها الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى
كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة
الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك قد خصص تفسير الحمل
بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف المشهور اذ لا ينافي ان يقال في المتعارف
زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون
كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة
كما في حمل الذاتيات احدهما والاخر موجود بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل
الاعتباريات عليها او كلاهما موجودين بالعرض كما في حمل الاعتباريات على امثالها
فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود
وفي غيره بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة الاتصاف
بمبدا الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون بالذات
او بالعرض فاذا قيل مثلا ج ب فان اريد مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون

صدق بای نحو من انحاء الوحدة توجد بينهما وان اريد المعنى الاخص مطلق
صدق كونهما متحدين في الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان اريد
به الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا او ذاتيا للاخر او بالنحو
العرضي لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضيا وربما يصدق الحمل باحد الاعتبارين
ويكذب بالاخر مثلا الجزئي جزئي صادق بالاعتبار الاول وكاذب بالاعتبار
والمعلوم معلوم صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم
معلوما بهذا الاعتبار ممكن غير ضروري فان مصداقه اتصاف بالمعلومية وهو
غير ضروري واعترض عليه بان حاصل ما ذكره ان الاتحاد قد يكون بالذات كالوجود
كما في حمل الذاتيات وقد يكون بالعرض كما في حمل الاعتباريات كالاعمى وما كان
متحدا مع الشيء في الوجود دون الذات كان عينها بالعرض والحمل معنى عام جاري
في جميع اقسام الوحدة التي تجامع الكثرة واشهر افراده هو الحكم باتحاد الوجود فلذلك
خص التسمية به وتفسير الحمل بالاتحاد في الوجود وهو غير مستقيم اما اولا فلان اتحاد الوجود
بدون اتحاد الذات المعروضة له غير معقول بناء على ان الوجود معنى واحد يتكثر
بتكثر الموضوعات كما صرح به المص فوجود زيد يمتاز عن وجود عمرو بالاضافة اليهما
لا ان وجود كل منهما متعين في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة حتى يصح ان يقال
هذا الوجود لموجود واحد وذلك لموجودات متعددة واذا كان تكثر الوجود
بتكثر موضوعه لا يكون وجود واحد لذاتين بل يكون لكل ذات وجود اخر فاذا لم يكن
الاعم متحدا مع زيد في الذات كما هو مسلم لم يكن وجود زيد وجوده اصلا وعلى تقدير
ان يكون لذاتين وجود واحد فغاية ما لزم من ذلك هو حمل وجود احدهما على الآخر
بان يقال وجود هذا وجود ذاك او يقال هذا وذاك في الوجود فان مؤدى كلا العبارتين
هو الحكم باتحاد وجوديهما ولا يصح بذلك حمل ذات احدهما على الاخر لانتفاء الاتحاد
بينهما ولا حمل مفهومه على مفهوم الاخر لانتفاء الاتحاد بينهما ايضا الا يرى ان الانسان
والفرس لما كانا متحدين في الجنس صح حمل احدهما على جنس الاخر بان يقال جنس الانسان
جنس الفرس او يقال الانسان فرس في الجنس ولا يصح بذلك حمل الانسان على الفرس
واما ثانيا فلان الحمل الايجابي معنى واحد هو الحكم باتحاد الطرفين سواء كانا وجوديين او امرين

او جنسهما او نوعهما او مفهومين او ذاتا ومفهوما الى غير ذلك لا ان معنى الحمل
وهو هو في كل صورة من تلك الصور امر آخر غاية الامر انهم قد يعبرون عن اتحاد
النوع مثلا بان زيدا عمرو في النوع فتوهم من ذلك انهم حكموا باتحاد زيد مع عمرو
بمعنى آخر من معاني الحمل وليس كذلك لانهم حكموا باتحاد نوعهما بهذه العبارة وهي في معنى
قولك نوع زيد نوع عمرو الا يرى ان القوم جردوا الحمل عن خصوصيته عبروا عنه
بهو هو ومعناه فلا يستقيم ان معناه في كل صورة من الصور المذكورة امر آخر
اذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا يصح تفسير الحمل بالاتحاد في الوجود وعلى ما قرره اقول
هذا الكلام مبني على التباس او تلبيس اذ صريح العبارة ان معنى الحمل المتعارف هو الاتحاد
في الوجود اعم من ان يكون ذلك الاتحاد اتحادا بالذات او بالعرض فلفظ بالذات
بالذات في مقابلة لفظ بالعرض وكلا المتقابلين متعلق بالاتحاد بالوجود وهو قد جعل
الاتحاد بالذات معنى مغايرا للاتحاد في الوجود وحمل العبارة على انه قد يكون معنى
الحمل الاتحاد في الوجود والذات او قد يكون في الوجود دون الذات واورد عليه
ما اورده ثم ذكر انه على تقدير ان يكون وجودهما واحدا انما يلزم صحة حمل وجود احدهما
على الاخر لا حمل ذات احدهما على الاخر لانتفاء الاتحاد بينهما وحكم بان معنى قولهم
زيد وعمرو متحدان في النوع ان نوع زيد نوع عمرو لا انهما متحدان في امر هو النوع
وانت خبير بان وحدة نوع زيد وعمرو ووحدة عارض القطن والثلج من قبيل الوحدة
العددية وليستا نوعين آخرين من الوحدة اذ كما ان زيدا شخص واحد فكذلك الانسان
نوع واحد والبياض عارض واحد والحيوان جنس واحد وليست تلك الوحدات
اقساما مغايرة من الوحدة بل الاقسام المتغايرة هي وحدة الاشخاص في النوع
ووحدة المعروضات في العارض ووحدة العوارض في المعروض ومنشأ توهمه انه
لم يميز بين الوحدة ووجه الوحدة فان الوحدة النوعية عارضة للاشخاص والنوع وجه الوحدة
وقس عليه الوحدة الجنسية وغيرها وقد صرح المص بالفرق بين الوحدة ووجه الوحدة حيث قال
وجه الوحدة قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا ثم على ما توهمه يكون معنى قولنا كل متعجب
ضاحك ان ذات المتعجب ذات الضاحك فنقول ان كان الحكم بالاتحاد بالذات
من غير ملاحظة مفهوم الموضوع والمحمول كان حمل الشيء على نفسه فينقلب مادة الامكان

الى الله وان كان مع ملاحظتها فهما متغايران كما ان نفس المفهومين متغايران
اذكما ان مفهوم المتعجب متغاير لمفهوم الضاحك من حيث انه ضاحك كذلك ذات
المتعجب من حيث انه متعجب مغاير لذات الضاحك من حيث انه ضاحك فلا يصح الحمل
بينهما على ما توهمه وما ذكره من ان مؤدى كلا العبارتين هو الحكم باتحاد وجودهما ولا يصح
حمل ذات احدهما على الآخر له غير مسلم لان معنى الحمل المطلق هو الاتحاد مطلقا والحمل المتعارف
هو الاتحاد في الوجود فذات احدهما اذا كان متحدا مع ذات الآخر في الوجود صح حمل
احدهما على الآخر في الجملة وان كانت القضية حينئذ ضرورية كما مر وكذا مفهوماهما ان كانا
متغايرين اذا كانا متحدين في الوجود يصح حمل احدهما على الآخر من غير رتبة بالمعنى المتعارف
وما توهمه من ان كلامي مبني على توهم معنى آخر من معاني الحمل في غاية السقوط وقد صرح
بان معنى الحمل هو الاتحاد مطلقا اعم من ان يكون في الوجود او غيره من اقسام
الاتحاد فكيف يتوهم من هذه العبارة اثبات معنى آخر للحمل وما ذكره من ان معنى
قولهم زيد عمرو في النوع ان نوعهما واحد ان اراد ان صريح معناه ذلك فغير مسلم للقطع
انه لا تغاير بينهما وان اراد انه مستلزم له فلا يجديه كيف وعلى ما توهمه يكون جميع
الوحدة قسما واحدا لان وحدة النوع والجنس والعارض والمعروض نحو واحد لا تعدد
بينهما في المفهوم اصلا بل فيما يعرضه تلك الاقسام ثم لا يخفى ان ما قرره القوم من تجريد
الحمل عن الخصوصيات والتعبير عنه بهو هو وبيان احكامه من التناقض والعكوس ايما هو في القسم
المتعارف الذي هو الاتحاد في الوجود لا في سائر اقسامه من الاتحاد في النوع والجنس
وغيرهما اذا تحققت ذلك ظهر لك ان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد المطلق ولذلك
عبر في التعليم الاول عن سائر وجوه الاتحاد ببعض الحمل كقولك القطن هو الثلج في العرض
البياض وزيد عمرو في النوع الى غير ذلك وصرح به المصنف بعد ذكر اقسام الوحدة بقوله
والهوهو على هذا النحو **قوله** لا يمكن اتحادهما بحسب الذات قيل قد جوز الشارح اتحاد
ذات الطرفين اعني ما صدقا عليه مع كون احدهما موجودا في الخارج والآخر معدوما فيه
حيث صرح بجواز حمل الامور العقلية المعدومة في الخارج على الموجودات الخارجية وحكم
بان معنى الحمل هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا وذلك ان يقول اذا جاز اتحاد الذات
مع كون احدهما موجودا والآخر معدوما فلم لا يجوز اذا تغايرا في الوجود لابد لنفي ذلك

من دليل **اقول** هذه عبارة غريبة ومطالبة عجيبة لانه نبه بقوله ان تقابل اذا كان
وجودهما اثنين فلم لا يجوز ان يكونا واحدا لابد لنفي ذلك من دليل ثم ذكرت انه
انما جوز انه اتحاد الطرفين في الذات مع كون احدهما موجودا والآخر معدوما
اذا كان الآخر موجودا بالعرض كالاعمى مع زيد فان زيدا موجود بالذات والاعمى
وان لم يكن موجودا بالذات لاشتماله على العدم فهو موجود بوجود زيد بالعرض واللازم
من ذلك انهما اذا كانا متغايرين في الوجود بحسب الذات لكنهما متحدان فيه بالعرض
يصح الحمل وبطلان ذلك ممنوع الا ترى ان الاسود موجود بالذات بوجود متأخر
عن وجود الثوب بالذات ضرورة ان وجود الاسود متوقف على وجود الثوب بل
قد يكون متأخرا عنه بالزمان فيتغايران قطعا في الوجود بالذات مع انه يصح حمله
على الثوب لان الاسود موجود بوجود الثوب بالعرض واعترض عليه اما اولا
فلان ما ادعاه من انه انما جوز ذلك في صورة لا يكون الآخر فيها موجودا
بالعرض غير مسلم اذ هو مخالف لما نص عليه من ان صدق الحكم هناك ليس بمطابقة
الخارج لانتفاء الآخر فيه واما ثانيا فلان الوجود بالعرض بالمعنى الذي حسبه غير معقول
وعلى فرض تحققه غير موجه في حمل مفهوم الاعمى على زيد مثلا كما مر آنفا واما ثالثا
فلانه لا يلزم من تأخر وجود الاسود عن وجود الثوب تغاير وجودهما لجواز ان يكون
ما هو وجود الثوب في اول الامر صار بعينه وجود الاسود في ثاني الحال ولا يلزم
تغاير وجودهما على ان الاسود لو كان له وجود بالذات مغاير لوجود زيد ويكون وجود
زيد وجوده بالعرض كان موجودا بوجودين وذلك كلام خال عن التحصيل **اقول**
اما الاول فلانه ما ذكر ان صدق الحكم هناك لا يكون بمطابقة الخارج اصلا بل ذكر اولا
انه لا يجب فيه المطابقة للخارج ثم صرح بان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فما نسبه اليه نص على خلاف
ما نص عليه الشارح واما الثاني فلا يخفى على ذوي العقول ان الوجود بالعرض امر معقول سواء
كان بحسب الوجود الخارجي او الذهني كما انهم يقولون ان الشيء قد يعلم ويوجد في الذهن
بالوجه مع ان المعلوم والموجود في الذهن بالذات هو الوجه لكن لما كان بينه وبين
ذي الوجه اتحاد بوجه ما نسب وجوده اليه بالعرض واما الثالث فنقول ان ما هو وجود

الثوب

في اول الامر بعينه وجود الاسود في ثاني الحال طوراً وراء طور العقل لان ذلك انما يتصور
فيما له ذات حقيقية ينسب تارة الى شيء واخرى الى شيء آخر كالاب اذا كان ابا
لزيد مثلا ثم صار بعينه ابا لغيره بان ولد له ولد آخر واما فيما هو امر اعتباري انتزاعي
كالوجود فلا يتصور ذلك لا سيما على ما ذهب اليه هذا المعترض من ان الوجود لا تحصل له
اصلا كما تكرر فيما سلف من كلماته والتمثيل بان ما هو وجود الطفل في اول الامر يصير
بعينه وجود الشاب في ثاني الحال غير مفيد لانه ليس من قبيل ما فيه الكلام بل الذات
الذي كان معروضا للطفولية زال عنه الطفولية وعرض الشاب ووجود الذات
الشخصية امر واحد مستمر ينسب تارة الى مفهوم الطفل واخرى الى مفهوم الشاب
بالعرض كما في الثوب الابيض اذا صار اسود وكون شيء واحد موجودا بالذات
في الخارج بوجودين غير معقول اما اذا كان احدهما بالذات والآخر بالعرض
فهو واقع كما مر تفصيله وذلك محصل عند اهل التحصيل قوله لا يتصور التغاير
في المفهوم مع الاتحاد بالوجود الذهني اعترض عليه بان للموضوع حال وجوده في الذهن
اتحادا مع امور في نفسه لا بحسب الاعتبار كالمثلث فانه هناك علم وموجود وشيء
الى غير ذلك ولا يلزم من العلم بالمثلث ان يكون هذه الامور معلوما لا تصورا ولا تصديقا
فاذا تصور المثلث يكون مفهوم المثلث معلوما ويجوز ان يكون مفهوم العلم مثلا
غير معلوم واذا تصور مفهوم العلم صار الحال بالعكس فظهر ان ما حصل في الذهن
بالذات يكون معلوما لا ما حصل فيه بالعرض فيبين منه ان التغاير في المفهوم مع الاتحاد
بحسب الوجود الذهني اذا كان حصول احدهما بالذات عين حصول الآخر
بالعرض جائز قطعا اقول ينبغي ان يقول ما حصل في الذهن بالذات يكون
معلوما بالذات وما حصل فيه بالعرض يكون معلوما بالعرض فانه اذا علم المثلث مثلا
يكون تلك الامور معلومة بالعرض وبالعكس فان العلم بوجه الشيء على النحو الذي
هو وجه له فهو العلم بذلك الشيء بالوجه ثم كان معنى ان علمه ما ذكره على ان الاتحاد
بحسب الوجود الخارجي اذا كان حصول احدهما بالذات عين حصول الآخر فيه بالعرض
جائز وان كان لاحدهما وجود في الخارج بالذات كما يجوز مثله في الوجود الذهني
كما اذا تصور المثلث مع الامور الصادقة عليه فان تلك الامور موجودة في الذهن

بالذات وبالعرض ايضا لان وجود المثلث في الذهن بالذات ووجودها فيه
بالعرض وهي مع ذلك موجودة في الذهن بالذات فيجوز كون الشيء موجودا
في الخارج بالذات وبالعرض معا كما يجوز مثله في الوجود الذهني قوله يكون
جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع قيل هذا اذا لم يعتبر في الذات
وهو الفرد بعض ما يكون مجرد الماهية النوعية ويكون التعين خارجا عنه اما اذا اعتبر
التعين فيه كما هو الظاهر فلا يكون متحدا مع مفهوم الموضوع ولا مع مفهوم المحمول كما لا يخفى
وذلك ان تفسر جهة الاتحاد بالوجود بالذات الذي يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة
وجوده فان حمل الوجود بالعرض فرع على الوجود بالذات فاذا قلت الكاتب ضاحك
يكون اتحادهما بواسطة انهما في الوجود انسان لا انه كاتب وضاحك واذا قلت
الانسان ضاحك والضاحك انسان كان اتحادهما بواسطة ان هناك انسانا
اقول تفسير جهة الوحدة بذلك يقتضي ان يكون في صورة حمل الشيء على نفسه
ذلك الشيء سببا للاتحاد مع نفسه وهو خال عن التحصيل وان يكون في صورة حمل الوجود
على الواجب تعالى ذات الواجب سببا للاتحاد مع الموجود وهو صريح لما تقرر من ان الواجب
تعالى ليس سببا لكونه هو او نوعه او جنسه ثم ما ذكره من البيان اعني قوله فان الموجود
بالعرض فرع على الموجود بالذات لا يتناول ما اذا كان الطرفان موجودين بالذات
كالانسان والحيوان اذ ليس احدهما موجودا بالعرض على ما هو التحقيق من وجود الطبائع
في الخارج اذ المراد بالموجود بالعرض ما لا يكون موجودا في نفسه من حيث هو موجود
بالعرض بل يكون له علاقة اتحاد مع ما هو موجود في نفسه كالاسود فانه من حيث هو
موجود بوجود زيد ليس موجودا في نفسه بل له بهذا الاعتبار علاقة اتحاد معه من حيث
عروضه له وليس المراد بالموجود بالعرض ان يكون وجوده معلولا لغيره حتى يقال
ان وجود الحيوان معلول لوجود الانسان واعترض عليه بان عدم تناول التفسير المذكور
لمثل الانسان والحيوان في حيز المنع فان الموجود بالذات على تفسيره يتحد الموضوع
مع المحمول بواسطة وجوده والانسان في المثال المضروب كذلك لا الحيوان اذ وجوده
ليس علة لاتحاده مع الانسان ثم التعجب ذاهب الى ان يكون امر هو موجود ويكون
بينه وبين الموجود علاقة الاتحاد ومن البين ان الاتحاد يقتضي ان يكون المتحدان امرا

واحدا حيث اتحدا فكيف يتصور ان يكون احدهما موجودا منفكا دون الاخر واعجب منه
جعل العروض علاقة الاتحاد ولو كان كذلك لكان العارض عين معروضه ومتحدا معه
اقول اطلاق الموجود بالذات على ما يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده
اصطلاح جديد منه فان الموجود بالذات في اصطلاح القوم ما ذكرنا ومقابله
الموجود بالعرض بالمعنى الذي ذكرنا وعلى ما ذكره يكون مقابله ما لا يكون سببا لاتحاد الموضوع
مع المحمول او ما يكون اتحاده مع المحمول بسبب وجود غيره فيكون الحيوان في المثال المذكور
موجودا بالعرض بل يكون زيد وعمرو موجودين بالعرض فان اتحادهما بواسطة النوع ووجوده
مما لا يتفوه به من مارس عرف القوم ثم على هذا التفسير يكون قوله الذي يتحد الموضوع
مع المحمول بواسطة وجوده مستغنى عنه فلعله يجعله صفة كاشفة وسماحته لا تحتاج الى
كيف وحينئذ يكون ذكر الموجودات بالذات وذكر الموجود بالعرض في مقابلته
ضايعا والتعجب الذي ابداه من ان يكون لامر غير موجود بالذات علاقة اتحاد مع الموجود
الآب ؤه الذهول عما نقلنا عن الشيخ انفا في تفسير الواحد بالعرض حيث قيل في تفسيره
هو ان يقال في شيء يقارن شيئا اخر انه هو الآخر وانهما واحد كما يقال زيد وابن عبد الله
واحد وزيد والطبيب واحد وما جعله اعجب اعني جعل العروض علاقة الاتحاد وزعم انه
يستلزم كون العارض عين المعروض ومتحدا معه منشاؤه عدم الاحاطة باقسام
الوحدة وكيف يستغرب ذلك مع تصريح الشيخ وغيره بان الطبيب زيد وابن عبد الله
وزيد واحد والعروض اذا كان بمعنى كون الشيء خارجا محمولا على الشيء فما التعجب
من كونه علاقة الاتحاد ومحل التعجب بل ليس محله وامثال ذلك انما نشاء من رسوخ
العرف العامي في الانطباع فان اهل العرف العام لا يطلقون الوحدة الا على الوحدة
العددية ونعم ما قال المعلم الاول من اراد ان يتعلم الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى
ثم هذا وقد ذكرت في الحواشي ان جهة الاتحاد قد يكون احدهما وحده كما في المثال الاول
وقد يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول كما في زيد زيد فان الموضوع هو زيد مخلوطا
بامر والمحمول هو زيد اما مخلوطا بامر اخر او بدون الخلط او بالعكس فجهة اتحادهما هو زيد
المكرر اعتباره في الطرفين ولذلك يكون مثل هذا الحمل تام بينا كانك قلت زيد
الذي ادركته الآن هو زيد او زيد الذي ادركته امس فجهة اتحادهما في زيد المكرر لا



لا في خارج الذهن فانه قد لا يكون ضروريا وهذا القسم الثالث هو الذي يسمى
حمل الشيء على نفسه وقول المص قد يكون احدهما سائل لهذا القسم واعترض عليه انه
من البين الجلي ان الخلط الذي اعتبره ليس حمل الشيء على نفسه بلازم فانا نقدر ان نحكم
بان زيدا زيد بلا اعتبار قيد ووصف واشتباه ذلك على الاديب غريب **اقول**
من البين الجلي ان النسبة لا تتصور بين الشيء الواحد وان تعدد الصورة الى صلة
من شيء واحد ذاتا واعتبارا في نفس واحدة في زمان واحد ممتنع بالضرورة وكذا
وان تعدد الالتفات اليه في زمان واحد ايضا كذلك وان تعدد الصورة بواسطة
تعدد الالتفات على فرض تعدده لا يجدي لان ادراك النسبة يقتضي حضور كل من الطرفين مع
احدهما الى الآخر حتى يحصل النسبة في العقل واشتباه ذلك على الاريب الاديب
عجيب غريب **قوله** فلما سلم قولك فيكون ثابتا الخ قلت في الحواشي اذ ثبوت الشيء
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتاخرين فثبوت الوجود
للماهية يجب ان يكون متاخرا عن ثبوتها في نفسها فان لم يلزم محذور في الوجود الخارجي
بناء على ما قيل من ان ثبوتها للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الخارجي فلا محيص عنه
في الوجود الذهني والمطابق على ما سبق تفصيله وبعد التنزل عن هذا المقام اذا لزم ان يكون
للماهية قبل وجودها وجود سواء كان محذورا او لا فكيف يصح قول المص ان اثبات
الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها على ما وجهه به الشارحون واعترض عليه
بان ما ثبت وتقرر عليه راي القوم هو ان ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر فرع وجود ومتاخر عن
المثبت له وليس للوجود ثبوت في نفس الامر للماهية حتى يلزم تاخره عن الثبوت
عن وجودها بل العقل يثبت الوجود لها في الاعتبار الذهني كما حققناه ولذلك قال المص
واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اي اثبات العقل الوجود للماهية ولم يقل ثبوت
الوجود للماهية بناء على ان ليس للوجود ثبوت لها في الواقع **اقول** ان كان المراد
بالثبوت في نفس الامر ان يكون الثابت امرا موجودا في الخارج قائما بالمثبت له قيام الاعراض
والصور بمحالها فمن البين ان ليس مراد القوم ذلك فانهم استعملوا هذه المقدمة في اثبات
الوجود الذهني حيث قالوا الحكم على المعدومات احكاما ايجابية صادقة وثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له فاذن للمعدومات ثبوت ما وليس في الخارج فهو في الذهن ولا شك انه

لا يثبت للمعدومات اعراض وصور موجودة في الخارج وان اراد ما يشمل الامور الاعتبارية
دخل فيه الوجود وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه لينظر حاله على ان كلامنا مع من يسلم ثبوت
الوجود للمهيات ولذلك بنى على ان ثبوت الوجود الخارجي لها يجب ان يكون في الخارج حيث قال ان هذه
المقدمة معدة كلية لا يستثني العقل منها شيئا فيكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي
يجب الوجود في الذهن ولو لم تكن المقدمة المذكورة شاملة للوجود لم يتمش هذا الكلام
اصلا ثم الظاهر ان مراد المص من اثبات الوجود للمهية هو ثبوته كما انهم قد يستعملون السلب
بمعنى الانتفاء او مراده الحكم الصادق بثبوته ويكون محصل كلامه ان صدق الحكم بثبوت
الوجود لها يستدعي وجودها قبل ذلك الوجود فيكون اشارة الى ما اختاره من ان
ثبوت الشيء لغيره مستلزم لثبوت ذلك الغير لا فرع على ثبوته كيف لا والاثبات بمعنى الحكم
يستدعي ثبوت المهية في العقل قطعا هذا مع ما اسلفناه سابقا على ما زعمه من اثبات
للوجود للمهية **قوله** وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه مثلا قيل هذا الكلام
صريح في ان المراد بالسلب هو الانتفاء لا الحكم وعلى هذا يكون تقرير الشك هو ان سلب
الوجود عن المهية اي انتفاء وجودها لا يمكن ما لم تتميز تلك المهية عما سواها من المهيات واللازم
تلك المهية من بين سائر المهيات بالانتفاء وكل متميز موجود فيلزم ان تكون المهية
في حال الانتفاء موجودا وما ذكره في معرض الجواب لا يدفع ذلك اذ حاصله ان الوجود
يكون في زمان والانتفاء في زمان اخر وامر الانتفاء كما لا يستدعي التميز في الخارج
لا يستدعي التميز في الذهن فلا وجه لقوله وان اراد التميز في الوجود الذهني فهو مسلم
لكنه ليس شرطا لسلب الوجود فالاولى ان يحمل السلب على الحكم بالانتفاء كما هو الظاهر
من عبارة متن الكتاب ويقرر الشك هكذا الحكم بانتفاء المهية يستدعي تميزها فان المحكوم عليه
لا محالة متميز عن غيره وكل متميز موجود ويجاب بما اجاب به الشارح الا ان يقال مراد قوله
لكنه ليس بشرط سلب الوجود وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه والثبوت
في الذهن وان كان لازما للسلب وشرطا له لكنه ليس بشرط للمعلوم وهو انتفاء المهية حتى يلزم
ان يكون الانتفاء في حال الوجود قد علقت عليه في تجريد الحواشي لا يلزم من كون المراد
بالسلب في هذه العبارة الانتفاء ان يكون السلب في العبارة السابقة ايضا كذلك فلا يلزم
المحذور واعترض عليه بان هذه العبارة مذكورة في جواب شك عبر عنه بالعبارة السابقة

سلب الوجود عن المهية مشروط بوجودها وذكر في الجواب لكنه ليس بشرط
سلب الوجود فلو كان السلب في كل من العبارتين بمعنى اخر لم يكن الجواب مطابقا
للسؤال **اقول** اللازم مطابقة الجواب للسؤال بحسب المعنى وذلك لا يقتضي كون
السلب في العبارتين بمعنى واحد لانا اذا حملنا السلب في السؤال على الحكم كما هو المتبادر
وفي الجواب على الانتفاء بقرينة قوله وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه
حيث ذكره في مقابلة الحكم كان الجواب مطابقا للسؤال قطعا ويكون مؤداه ما ذكره
المعترض من غير تفاوت كما لا يخفى **قوله** يقالان على افرادهما بالتشكيك قلت
في الحواشي يشبه ان المص اراد ان حمل الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك اطلاقا
للمبدا وارادة للمشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية
والاعم بالمحمولية واما ان قوله الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به فخلاف
الظاهر حمل عليه [illegible] على المسامحة المشهورة واراد بالحمل والوضع
المحمول والموضوع لظهور ان معنى الحمل لا يختلف بكون المحمول اعم او اخص مثلا واما تخلف
بالك المحمول والموضوع والايراد المذكور انما يرد عليه لو لم يجر على المسامحة المشهورة
كما جرى عليه **قوله** عبارة الشفاء منادية على خلاف ذلك فانه قال حمل الصفة على الموصوف
اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه **اقول**
وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية
من عكسهما ومن البين على من له ادنى مسكة ان حمل هذه العبارة على هذا المعنى لا يكاد
يستقيم **قوله** وهو ما يكون له وجود في نفسه قيل قد فسر الشيخ الموجود بالذات
والموجود بالعرض بما لا يرتضيه المص ثم اعترض عليه واجاب بما مثله يجري في المحاورات
لا في العلوم البرهانية وتفسيرهما على ما فهم من كلام القدماء ان الموجود اذا اعتبر
بذاته من غير التفات الى غيره فهو بهذا الاعتبار يكون موجودا بالذات وما هو
لا بهذا الاعتبار بل باعتبار اخر يكون موجودا بالعرض مثلا الموجود الذي هو بعينه
عين الانسان وعين الضاحك وعين الاعمى لكنه اذا اخذ بذاته من غير التفات
الى غيره يكون انسانا لا ضاحكا ولا اعمى فان الانسان يكون هناك موجودا
بالذات والضاحك والاعمى موجودان بالعرض قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء

الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون موجودا بالعرض
كوجود زيد ابيض قلت عليه في تجريد الغواشي حذف الشيخ في مواضع من الشفاء
ما بالذات فانه ينتقل من اينه او وضعه او كمه او كيفه حقيقة والمتحرك بالعرض فانه
لا ينتقل من اينه بالحقيقة مثلا بل له علاقة مخصوصة مع ما ينتقل منه كجالس السفينة كما قال
في موضع منه المتحرك بالعرض هو ما لم يلحقه في نفسه مفارقة اين او وضع او كم او كيف بل هو
مقارن لشيء اخر مفارقته لازمة فاذا ابتدل ذلك الشيء حاله حسب انه كانت له بالعرض
ثم قال في جواب من قال لم كانت النفس يقال انها متحركة بالعرض في الاين ولا يقال
انها تسود بالعرض او البدن ان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض
صح اطلاق هذا وقال اذا علمت الحال في الاين والوضع فاحكم بمثله في سائر المقولات
فانه يقال مثلا ان الشيء تسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما اخر
مخالطا او جسما هو عرض فيه او جسما هو هو بعينه في الاعتبار كقولنا ان الباب اسود
فان السواد ليس موضوعه جوهرا مع الباب بل الجوهر مع الباب عرض له اذ كان
هو الجوهر القابل للسواد وقد يقال للجوهر اذا كان ليس موضوعا او لا للسواد بل موضوع
الاول شيء منه لا لجزء منه وهو السطح فان السواد يعتقد ان محله الاول هو السطح
ولاجل السطح يوجد للجسم هذا كلامه ومنه يعلم ان ما هو بالعرض مطلقا هو مجاز وذلك
لا ينافي قوله في الهيات الشفاء وما ظهر من ان الموجود بالذات مثل وجود الانسان
انسانا والموجود بالعرض مثل وجود زيد ابيض فان معناه ان وجود الانسان اذا نسب
الى ذاته يكون بالذات واذا نسب الى عوارضه يكون بالعرض وقيل ان الابيض
مثلا موجود بوجوده يكون بالعرض لان وجود الانسان ليس لعرضيته بالحقيقة وانما منسوب
اليها بالمجاز وقد توهم المحشي ان الموجود بالذات والموجود بالعرض كلاهما حقيقي فلذلك
اعترض على الشيخ ونسبه الى انه فسرهما بما لا يرتضيه المصنف ولا يخفى عليك جلية الحال بعد الاحاطة
بجواب المقال واعترض عليه اما اولا فانا لا نسلم رجوع ما ذكره الشيخ الى المجاز كيف
والبحث عن الحقيقة والمجاز خارج عن نظرهم ولا يتعين المعاني التي يصح ان يطلق عليها
لفظ الحركة مثلا بالمجاز حتى تنضبط ويبين حكمها وتقسيم الحركة اليها ثم العبارات التي نقلها
لا تدل على شيء منها على ان ما بالعرض مجاز اما الاول فلان المتحرك في الاين لا بد ان ينتقل

من اين الى اين اخر تدريجا والاين كما نقل في موضعه قسمان حقيقي وهو الاين الاول
وغير حقيقي والمتحرك بالعرض وان لم ينتقل في الاين الحقيقي لكنه ينتقل في اينه الغير
الحقيقي فانه ينتقل من بيت الى بيت ومن بلد الى بلد حقيقة وقس عليه المتحرك في الوضع
الاول واما الثانية فلانه لا يلزم من صدق قوله اذا صح اطلاق المتحرك بالعرض
على النفس صح اطلاق الاسود بالعرض عليها ان يصح اطلاق شيء منهما عليها
لان صدق الشرطية لا يستلزم امكان مقدمها وعلى تقدير صحة اطلاقهما عليها
فمن اين علم انه اراد النفس المجردة ولم لا يجوز ان يكون مراده النفس المنطبعة كنفس
الفرس واما الثالث فلانه اشارة الى اقسام الواسطة في العروض ولطلاق لفظ
العارض على ذي الواسطة انه حقيقة كما ان السطح يتقدر بمقدار مخصوص كذلك السواد
الحال فيه يتقدر بذلك المقدار بالحقيقة وان كان السطح علة لتقدر السواد بهذا المقدار
فلو حل سواد في الثوب مثلا ذراع في ذراع وبياضه شبر في شبر لم يكن هناك
مجاز اصلا واما ثانيا فلانه لا يشتبه على احد ان وجود المعروض اذا نسب الى عارضه
لم يكن العارض موجودا بذاته كما ان وجود العارض بالقياس الى معروضه كذلك
بل وجود كل شيء اذا نسب الى شيء اخر من هذا القبيل ونعم ما قال لا يخفى عليك جلية
الحال بعد الاحاطة بجواب المقال **اقول** ما ذكره الشيخ في تعريف المتحرك بالعرض
من انه لم يلحقه في نفسه مفارقة اين او وضع او كم او كيف بل هو مقارن لشيء
تبدل الحال له بسبب ذلك التبدل اليه بالعرض صريح في انه في الحقيقة من قبيل الوصف
بحال المتعلق ولا شك في انه اذا وصف زيد بالحسن باعتبار حسن غلامه فهو مجازي
وكذا ما ذكره في الجواب من انه اذا صح اطلاق المتحرك الايني على النفس صح اطلاق
الاسود عليه ايضا بالعرض وما حمله المعترض من انه شرطية ولا يلزم من صدقها صدق
الطرفين خيال بعيد منشاؤه عدم التفطن بمعنى اذا الشرطية فانه انما يستعمل في المتحقق الوقوع
ولذلك مثل ان اذا كما يدل على الشرط يدل على وضع المتقدم وايضا حاصل السؤال
الذي اجاب عنه الشيخ انما هو طلب الفرق بين اطلاق المتحرك في الاين على النفس
واطلاق الاسود عليه بالعرض حيث جوز الاول ولم يجوز الثاني ومحصول الجواب اشتراكهما
في الجواز الا ان الاول متعارف دون الثاني لسلب ان شمول التحير للموجودات

مركوز في النفوس العامية دون اللون كما ذكره الشيخ في تتمة الجواب ولا يخفى على من
له ادنى خبرة باساليب الكلام انه لو كان الامر كما توهمه لقال في الجواب لا يصح
واحد منهما ولم يتعرض لما ذكره اذ نظيره ان يقال لو جاز الخلاء جاز اجتماع النقيضين
وذلك مما لا يخفى فساده وليت شعري اي فائدة في هذا الجواب على ما حمله عليه المعترض
وكذا حمل النفس على النفس المنطبعة لظهور انه لا فرق بين نسبة الحركة الاينية الى النفس
المنطبعة لظهور انه ونسبة اللون اليها فلا يذهب الوهم الى جواز نسبة الاول اليها
بالعرض دون الثاني حتى يطلب سبب الفرق بينهما وانت تعلم ان الحكم بان هذا الاطلاق
مثلا مجازي ليس بحثا عن الحقيقة والمجاز حتى يورد عليه ان البحث عنهما خارج
عن نظرهم والشيخ وغيره كثيرا ما يحكمون في بعض الاطلاقات بانه مجاز كما يشهد به
تتبع ادنى تتبع بل عادة الشيخ في معظم المباحث ان يبتدئ البحث ببيان معاني
الالفاظ الدالة على موضوع البحث وبيان ان اي معنى منها اقدم واي منها
متأخر واي منها اصل واي منها منقول اليه وذلك ليس من مسائل الفن حتى يقال
انه ليس من وظيفته وقوله كما ان السطح متقدر بمقدار مخصوص كذلك السواد الحال فيه
متقدر بذلك المقدار ان اراد به ان هذا المقدار قائم بالسواد حقيقة كما انه قائم
بالسطح كذلك لزم قيام العرض بمحلين وان اراد انه قائم بالسطح ينسب الى السواد
بعلاقة بينهما فهو ما ذكرنا بعينه ثم اهل العرف لا يشعرون بان المقدار قائم حقيقة بالسطح
ولذلك يطلقون المتقدر على السواد وكذا الحال في نظائره ومعنى كون ذلك
وامثاله مجازا ان المحقق يجد ان لا يطلقون عليه ذلك اللفظ الا بالمجاز وان كان
اهل العرف يطلقونه لعدم اطلاعهم على هذا التحقيق وهذا كما قال ابو نصر وابو علي
في تعليقاتهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز بناء على ما تقرر عندهم
انه ليس امرا مغايرا للوجود مع انه من البين ان اطلاق اهل العرف الموجود عليه
وتفصيل ذلك ان اهل العرف انما يبنون اطلاق الالفاظ على الاشياء على ما
اعتقدوها كذلك وربما لا يكون ما اعتقدوه مطابقا للواقع وحينئذ فاطلاق اللفظ عليه
وان كان حقيقة بحسب العرف بناء على ان اللفظ موضوع لما هو كذلك في مدرك
اهل العرف لكن العارفين بالحقائق ينسبونه الى المجاز بمعنى ان التحقيق يقتضي ان

وليس غرضهم ان ذلك مجاز بحسب وضع اللغة بهذا الاعتبار فظهر ان المعترض
اصاب في تصويب ما ذكره من ان الاحاطة بجوانب المقال تظهر جلية الحال قوله
مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس صار كانه موصل عليه
الصواب حذف لفظ كان فان الانسان لما كان محمولا مواطاة على الامر العيني
والحمل كما عرفت هو الحكم باتحاد الطرفين كان لا محالة متحدا مع الامر العيني فيكون
موجودا في الخارج واستحالة على العدم لا ينافي وجوده في الخارج بالعرض كما صرح به الشيخ
في الشفاء نعم ذلك ينافي ان يكون ماهية محصلة في نفسه موجودة في الخارج قوله
الصواب اثبات لفظ كان فان حمله على الامر العيني حمل عرضي كما عرفت والاتحاد
العارض مع المعروض اتحاد بالعرض وهو لا يقتضي كونه هو متحدا مع الموجود في الخارج
موجودا فيه بالحقيقة وما صرح به الشيخ هو بعينه ما ذكرناه وقوله نعم ذلك ينافي
ان يكون ماهية محصلة في نفسه موجودة في الخارج كما اعترف به فاطلاق الموجود عليه
يكون مجازا ولا يخفى التدافع بين اول كلامه وآخره قوله فباعتبار ان الدال
عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة الخ نقل عن بعض الفضلاء ان هذا مبني على
الفريقين في نفي الصورة واثباتها ثم قال بالصورة قال ان الالفاظ دال
اولا على الصورة ثم دل بواسطتها على الامر الخارجي وان الكتابة دل عليه بواسطتين
اللفظ والصورة اذ الالفاظ لما كانت موضوعة للصورة ودالة عليها بالوضع
كانت دلالة الالفاظ على الامر الخارجي بواسطة واحدة هي الصورة ودلالة الكتابة
عليه بواسطتين ومن نفى الصورة حذف الواسطة في دلالة اللفظ والبعد في دلالة
الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهذا المعنى
لا يتحقق بين اللفظ والصورة اذ اللفظ ليس بحيث يلزم من العلم به العلم بالصورة التي
وضع لها على ما قالوا بل اللازم حصول الصورة وهو ليس يستلزم العلم بها اذ لا بد في العلم
الحضوري بالنفس من صفاتها الالتفات اليها ولا يلزم من حصول الشيء في النفس الالتفات
اليه ولذلك لم يلزم من العلم بالشيء العلم بذلك العلم وايضا لا يتحقق هذا المعنى
بين الصورة والامر الخارجي اذ معنى العلم بالامر الخارجي حصول صورته فلو ثبت الدلالة بينهما
يكون الى يحصل من حصول الصورة وانه يحكم ما لطون بان الالفاظ لم يوضع جميعها للعلوم

والصور الذهنية بل منها ما وضع للعلوم والامر الخارجي وقصد دلالته عليه دون
الاخر الا انه مبني لظهور ان المحكوم عليه في مثل قولنا زيد قايم هو الموجود الخارجي دون الصور
الذهنية وان زيدا استعمل في معناه الحقيقي دون المجازي فان لفظة الله علم للذات
المشخصة الواجب الوجود القايم بذاته ولم يوضع للصور الكلية وان انحصرت في الشخص
ولا الصورة القائمة بالذهن التي هي علم به بالوجه دون الكنه كما جوزه بعض الافاضل
ان القول بدلالة الالفاظ على الصور وضعا كما دل عليه كلام المحقق في شرح الاشارات
وكون الالفاظ موضوعة بازاء الصور كما صرح به العلامة الرازي في شرح الرسالة
مع ظهور بطلانه مستبعد جدا لا يليق ان يصدر عن امثال هؤلاء الاعلام قلت
ليس المراد بدلالة اللفظ على الصورة وضعا معناه الحقيقي بل المراد مجرد حصول الصورة
في الذهن عند سماع اللفظ بسبب الوضع سواء كانت الصورة معنية اولا وسواء كان
الوضع لنفس الصورة كما في الالفاظ الموضوعة للادراكات اولا كما في الالفاظ الموضوعة
للمفهومات والمراد بالصورة في قولهم وضع الالفاظ بازاء الصور ما حصل في الذهن
مطلقا اعم من ان يكون الحصول بالذات كما في حصول الصور او بواسطة كما في حصول
ذي الصورة بواسطة صورته وح يكون ما ذكروه عاما لوضع الالفاظ للمدركات
والادراكات والمراد بدلالة ما في الذهن على الامر الخارجي تعين الامر الخارجي
وانكشافه عند حصول صورته في الذهن لا المعنى الحقيقي للدلالة او نقول انهم لما رأوا
ترتب العلم عند حصول صورته بثبوت الحكم لما في الخارج على ذلك الارتسام حملوا الخارج
في حكم مدلول الصورة وتسامحوا فقالوا الصورة تدل على ما في الخارج واعترض عليه بوجوه
منها ان الغرض من اثبات الواسطة في الدلالة المذكورة وانتفائها مبني على اثبات
الصور الذهنية ونفيها غير مسلم بل هو مبني على الاختلاف في المعلوم بالذات فمن اختار
ان المعلوم بالذات والمنكشف علينا هو العلم ذهب الى ان الالفاظ موضوعة بازاء العلوم
وهي الصورة الذهنية اذ لا اطلاع لنا عند عدم العلم فلا يتعذر لوضع الالفاظ بازاء
غيره وهي معلومة بعد العلم بالعرض وشان سراية الاحكام الى غيرها والدليل على ان المعلوم
هو نفس العلوم لا الامور الخارجية قد ذكرناها في الحواشي السالفة والشيخان ابو نصر
وابو علي من جملة من ذهب الى هذا وح يكون بين الالفاظ والامور الخارجة واسطة

هي العلوم لكن ليس لنا انتقال الى الامور الخارجية عند هؤلاء ومن اختار ان الامور
الخارجية معلومة لنا ومنكشفة علينا كالامام الرازي والمحقق الطوسي وكثير من المتأخرين
ذهب الى ان الالفاظ قد تكون موضوعة بازاء الامور الخارجية لا الصور الذهنية
وح لا يكون بينهما واسطة ومنها ان ما اورده من ان الصورة الذهنية لا تفهم من الالفاظ
غير وارد على الفرقة الاولى القائل بوضع الالفاظ بازاء الصور الذهنية لان كل ما نفهم
من اللفظ صورة ذهنية وعلم عندهم غاية الامر انه لا يفهم منها مع وصف كونه صورة
ذهنية وعلما وذلك غير لازم ومنها ان ما اجيب من ان الالتفات لازم للعلم الحصولي
ليس كذلك اذ الالتفات اخص من العلم سواء كان حصوليا او حضوريا كما سبق
وحقق في موضعه ومنها ان ما اورده على الفرقة الاولى من انا قاطعون بوضع الالفاظ
بازاء الامر الخارجي غير وارد عليهم فانهم بنوا ان لفظ زيد مثلا قد وضع بازاء صورة
متصفة بصفة تكون لها هذه الصفة حال وجودها في الخارج فيدل هذا اللفظ عليها من حيث
انها متصفة بالصفة وقد يحكم عليها حكما ثبت لها حال الاتصاف بالصفة المذكورة
وهو حال وجودها في الخارج فيسري الحكم الى الموجودات الخارجية وان لم يكن لنا
شعور به كما فصلناه في الحواشي السالفة فيجب ان الامر الخارجي مدرك ومحكوم عليه وليس
كذلك هذا اما في السؤال واما الفقرات المذكورة في الجواب فلا يخفى على الطلاب والاحتياج
الى الاطناب اقول ليس في الكلمات التي سردها المعترض ما يحسم مادة الشبهة التي ذكرها
القائل من ان حكمهم باثبات امور مرتبة في الدلالة لا يكاد يصح اما على ما ذهب اليه
من يقول بان المعلوم بالذات هو الصورة كما هو فلانه وان تحقق الدلالة بين اللفظ
والصورة لكن لا يتحقق بين الصورة والامر الخارجي وهو ظاهر واما على ما نقله من ان البعض
ذهب الى ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي فلانه لا يتحقق الدلالة ح بين اللفظ والصورة
ولا بين الصورة والامور الخارجية وهذه الشبهة ظاهرة التوجه على كلام الاستاد قدس سره
حيث صرح باثبات الترتب بين تلك الامور في الدلالة وقد تفطن لحل ذلك في سبيل
وانه في بعض تعليقاته واما على كلام القدماء فاني الى الغاية لم اطلع على تصريحهم باثبات
الترتب في الدلالة بين تلك الامور فلا يرد عليهم ذلك ما لم يوجد تصريحهم به ثم لا يذهب
عليك ان الشبهة متجهة على الاستاد ومراده سواء فسر الدلالة بالعلم كما نقله القائل

او بالالتفات كما ذكره الشيخ ولا يذهب عليك ايضا ان ما ذكره مدخول من حيث
اخرى لانهم لم يثبتوا الواسطة بين نفس الكتابة والالفاظ مع ان الظاهر ان مدلول
الكتابة هو الصورة الذهنية للالفاظ فقط ليس ثم قالوه ان يحصل هناك دلالة على صور
الالفاظ ثم دلالة تلك الصورة على الالفاظ الخارجية فتردد الامور المترتبة على ما قالوا
ولا يذهب عليك ايضا ان الالتفات فعل من افعال النفس عندهم فلا يكون اخص
من العلم الا باعتبار المتعلق لان الظاهر انه لم يفرق احد بين الالفاظ في وضعها بازاء
الصور وبعضها بازاء الاعيان كما علم من كلام القايل والمعترض كيف والقائلون
بوضعها بازاء الصور استدلوا بما يشمل جميع الالفاظ والمعاني كما لا يخفى على من له ادنى
تدرب بكلامهم **قوله** لا يقولون بانعدام الاجسام الخ ذكرت في الحواشي ان هذا
بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين
وكذا على مذهب المص حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تعدم حال الانفصال
ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء التي
هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الصورة الى صورة اخرى هي اقرب الصور الى الصورة
الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى البدن مغاير له
بحسب المادة لا الى بدن متألف من مادة هذا البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة
الزائلة فان سميت ذلك تناسخا فلا بد من البرهان فان النزاع انما هو في المعنى دون اللفظ
واعترض عليه بانه لا يلزم من كون اجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة ان يكون تلك الجواهر
كيف كان زيدا حتى لو ركبنا منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا فان من الجائز ان يكون
هذه الاجزاء بشرط ترتيب مخصوص كانت زيدا ولم يكن هذا الترتيب جزءا له والمص
لم يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا انقسم انقساما فافترق اجزاؤه ما كان بعينه باقيا
حال التفرق بل لا يقول ذلك من له ادنى فهم فضلا عن مثل الامام والعلامة انهم ارادوا بعدم
انعدام الاجسام ان شيئا من اجزائها لا ينعدم بل يتفرق تلك الاجزاء وان لم يبق الاجسام
حال تفرق اجزائها لكن لما جمع الله تعالى تلك الاجزاء على الوجه الذي كانت عليه قبل التفرق
كانت عين الاجسام التي كانت قبل التفرق وهذا هو الاعادة ولو لم يريدوا ان الاجسام
بعينها باق حال تفرق اجزائها كما حسبه ثم الدلائل الدالة على بطلان التناسخ سائل الصورة

المذكورة فان قلت استغنى بهذه الصورة عن دليل اخر ولا يحتاج بطلانه مطلقا الى دليل
اخر **اقول** ما ذكره من نفي الملازمة منع مقدمة لم يدعها احد فان حاصل ما ذكره بوجه
كلام من نفى انعدام الاجسام بان مرادهم عدم انعدام بسايطها التي هي الجواهر الفردة
عند المتكلمين والصورة الاتصالية الباقية مع الانفصال عند المص ومواضعه وليس في ذلك
التزام ان تلك الاجزاء على اي وجه ركبت يكون زيدا كما حسبه بل تلك الاجزاء اذا ركبت
على الوجه المخصوص وتعلق بها النفس المخصوص يكون زيدا ولا يلزم من ذلك ان يكون الترتيب
الثاني عين الترتيب الاول بالشخص وقس على ذلك الكلام على مذهب المص فانه على هذا التقدير
يكون زيد مثلا عبارة عن تلك الصور الاتصالية المجتمعة على ذلك الترتيب المتعلق بها
تلك النفس المخصوصة فاذا انحل ثم اجتمع على ذلك النحو من الترتيب وتعلق بها تلك النفس
ثانيا كان بعينه زيدا وان لم يكن شخص الترتيب الثاني عين شخص الترتيب الاول لجواز ان يكون
تلك الاجزاء المتشخصة مع اي شخص من الترتيب على هذا النحو بعينه من زيد واذا تعلق النفس به
كان المجموع بعينه زيدا من غير لزوم اعادة المعدوم كما ان قطع الخشب التي هي جزء السرير
اذا فرقت ثم رتبت ثانيا على الترتيب الاول كان بعينه هو السرير الاول وان لم
يتشخص الترتيب السابق فلا يلزم من حشر الاجساد على شيء من المذهبين اعادة المعدوم
ولا انتقال النفس الى بدن اخر كما لا يخفى ثم على تقدير ان يثبت في الاجسام الجزء الصوري
فاذا زالت تلك الصورة لا يعدم ذلك الجسم بعينه هو ظاهر فيه انتفاء الكل بانتفاء الجزء ثم اذا
اعيد اليه صورة اخرى لا يكون عين الصورة الزائلة لامتناع اعادة المعدوم فيكون البدن
المعاد على هذا التقدير غير البدن الاول فلا بد ان يتحقق بما ذكرنا من ان ذلك ليس تناسخا
فان سميته تناسخا فلا بد من البرهان على امتناع هذا المعنى فان النزاع في المعنى دون اللفظ
ودليلنا على امتناع التناسخ هو الدليل السمعي وهو لا ما دل على المعنى فيندفع كلام الخصم
اذ لا يمكنه ابطال ذلك لا بالدليل العقلي ولا بالدليل النقلي هكذا حقق المقال ودع عنك
ما قيل او يقال **قوله** المعدوم لا يعاد قيل اعلم ان الشيخ بعد ما بين في الشفاء
ان المعدوم لا شيء محض ولا يصح الخبر عنه لانه يقتضي الاشارة والاشارة الى المعدوم الذي
لا صورة له بوجه من الوجوه محال وشنع على من جعل الحاصل اعم من الموجود قال ومن نحو هذا
الاسناد يصح تلك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود

وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق
فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا
غير ذاك فقد صار المعدوم موجودا على الوجه الذي اومانا اليه فيما سلف انفا على ان
المعدوم اذا اعيد احتيج الى ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه
وقته فاذا اعيد وقته كان وقته غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان
في ذلك واشار بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود الى ما فرع
الشيخ بطلان عود المعدوم عليه بقوله ولو اعيد لجا الى دلائل متفرعة على ذلك
قال ولو اعيد لزم تخلل العدم ولم يقل ولامتناع تخلل العدم واذ جعل قول المص لامتناع
الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود اشارة الى ما يتفرع عليه دليل امتناع اعادة
المعدوم لا انه دليل نفسه دليلا على ذلك لم يرد عليه ما اورده الشارح عليه من النقض
ولا ما قيل لو تم هذا لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح
ايجاد المعدوم يصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخر ما ذكره هذا وتحرير الدليل انه لما لم يصح
الاشارة الى المعدوم فلو اعيد لزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة بخلاف ما لو قيل صح
ان يشار الى المعدوم كما ذهب اليه جمع فان هويته محفوظة حال العدم فلا يلزم تخلل
العدم الا بين وجوديه اقول ما اشار اليه بقوله ولا ما قيل لا اوردت عليه في تجريد
الحواشي حيث جعل في حاشية العديه ذلك دليلا فاجاب عنه بانه في حال العدم لا شي
محض فيكون تخلل العدم بين ذاته لا بين وجوديه فاورد عليه في تجريد الحواشي
من كونه لا شيئا حال العدم ان لا يكون بين وجوديه مغايرة فان الوجود الاول باق
على انتفائه والوجود الثاني لا حق له فحصل العدم بين وجوديه بان يكون هويته محفوظة
حال العدم بل تقول لم لا يجوز ان يكون عدمه بمعنى انتفائه مطلقا متخللا بين وجوديه لا
لنفي ذلك من دليل فاعترض عليه بانه لم يدع المجيب تخلل العدم بين الوجود الواحد حتى يرد
ذلك باثبات تغاير الوجود بل ادعى تخلل العدم بين الوجودين ايضا لان ذات الشي في الزمان
الاول كان ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني لم يكن ذاته فيه ثم اذا وجد في الزمان الثالث
كان ذاته فيه فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة وبين وجوديه ايضا اقول انما اوردته
على ما ذكره اولا في حاشيته حيث جعل دليلا وقد حرفه المعترض الى ما ذكره اولا

ومع ذلك فنقول ذات الشي في الزمان الاول كان ذاته فيه بكينونة سابقة ثم اذا
عدم في الزمان الثاني لم يكن ذاته فيه اصلا ثم اذا وجد في الزمان الثالث كان
ذاته فيه بكينونة لاحقة فلا يلزم الا تخلل العدم بين الذاتين باعتبار الكونين وهو في الحقيقة
تخلل بين الكونين فلا بد لنفي جواز ذلك من دليل اذ ما ذكره لا يكفي في ذلك فالمنع
باق بحاله ثم قال المعترض وتحرير الدليل الثاني انه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم
فلو جاز اعادته لم يبق فرق بين المعاد وبين مثله المبتدا لو وقع باسباب وقوع المعاد
لا في الماهية ولوازمها للمماثلة ولا في العوارض لانها باسرها تابعة للاسباب التي فرض
اشتراكهما فيها والشيخ لم يتعرض لبيان الفرق بين الوجهين لظهوره ولا في حال العدم
بان يكون المعدومان متمايزين ويكون احدهما فقط اعادة والموجود بذلك الايجاد
معادا دون الاخر لعدم الامتياز بين المعدومات لما مر من انها غير صالحة للاشارة
ان تحرر هكذا لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يتحقق فرق بين المعاد ومثله
المبتدا لو وقع بدلا عنه باي سبب وقع اي لا يكون ان يحصل اذ لا تمييز بينهما في الماهية
ولوازمها لواسطة المماثلة ولا باختلاف العوارض اذ باختلافها لا يتعدد التشخص والا لكان
زيد مثلا متعددا باختلاف عوارضه بل كل موجود واحد بذاته ما دام باقيا سواء تبدل
عوارضه او لم تتبدل ولا ما اذ لزم المعدومان متمايزين ويكون اتحاد احدهما اعادة دون
الاخر لعدم الامتياز بين المعدومات واذا لم يكن بين المبتدا والمعاد فرق ولم يكونا متحققين
لزم اتصاف كل منهما بصفات الاخر فيصدق على المبتدا الواقع هناك انه معاد ويجمع المتقابلان
ويصدق على المعاد انه واقع في الزمان السابق وذلك يستلزم لا اعادة الزمان وهو
غير معقول ومستدع لان يكون للزمان زمان اخر وتسلسل ولا يرد على هذا ما اورده
على الشيخ بتحريره كما لا يخفى اقول لنا ان نمنع عدم الامتياز بينهما بالتشخص اذ لا يلزم من عدم
التمايز بالماهية ولوازمها والعوارض ان لا يكون بينهما امتياز بالتشخص لان اختلاف
امتياز التشخصات في الافراد المماثلة كزيد وعمرو مثلا لا يكون بالماهية ولوازمها لاشتراكهما فيها
ولا بالعوارض لما ذكر من ان اختلافها لا يوجب تعدد التشخص مع انا نعلم قطعا اختلافهما
بالتشخص كيف وهو جار في جميع الافراد المتماثلة فيجوز ان يورد هذا الايراد في صورة النقض
الاجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم عدم التمايز بين الافراد المماثلة مطلقا وهو باطل قطعا

ثم يمكن ان يقال امتيازهما بطريان العدم المتأخر عن الوجود على احدهما دون الاخر
لا بد لنفي ذلك من دليل ثم اني اوردت في تجريد الحواشي على قوله لما لم يصح الاشارة
الى المعدوم فلو اعيد لزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة ان تفريع هذه الشرطية
على عدم صحة الاشارة الى المعدوم لا وجه له اذ لا مدخل لعدم صحة الاشارة الى المعدوم
في هذه الملازمة ثم هذه الملازمة غير بينة فلا بد لها من بيان فان قلت انما عدم
صحة الاشارة الى المعدوم اذ له مدخل في عدم الفرق بين المعاد والمبتدأ اذ على تقدير
صحة الاشارة اليه يكون الامتياز احدهما في حال العدم والثبوت فيه متصفا بانه كان
سابقا موجودا في الخارج والاخر في حال الثبوت في العدم لم يكن متصفا بانه كان
سابقا موجودا في الخارج قلت على تقدير عدم صحة الاشارة اليه يحصل ايضا امكان
الامتياز بينهما بذلك فانا نشير الى هذا الموجود بانه لم يكن مشارا اليه قبل ذلك اذ لم يكن
موجودا قبل ذلك اصلا والى الموجود الاخر بانه كان قبل ذلك مشارا اليه حيث كان
موجودا ولا يستلزم ذلك الاشارة الى المعدوم واعترض عليه بانا لا نم عدم مدخلية
الاشارة الى المعدوم في هذه الملازمة اذ لو صحت الاشارة الى المعدومات لامتاز بعضها
عن بعض ولكان ذات المعاد حال العدم متميزا عن ذات المبتدأ ويكون ايجاد ذلك المتميز
اعادة بواسطة كونه مسبوقا بالوجود دون ايجاد ذلك المتميز اعادة بواسطة كونه
مسبوقا بالوجود دون ايجاد هذا العدم سبق وجوده ثم على تقدير صحة الاشارة الى المعدوم
وحصول الامتياز بينهما يكون المبتدأ والمعاد كلاهما محفوظين حال العدم متميزا احدهما عن الاخر
لا ان يكون احدهما محفوظا دون الاخر كما حسبه اقول هذا السؤال الذي اجبت
عنه وتحرير الجواب الذي ذكرته ان الامتياز بين المبتدأ والمعاد لا يتوقف على صحة
الاشارة الى المعدوم بل يمتاز احدهما عن الاخر في حال الوجود بان احدهما كان
موجودا سابقا والاخر لم يكن كذلك لعدم اتصافه بالوجود السابق اصلا وذلك يستدعي
امتيازهما حال العدم فان امتياز احدهما عن الاخر بكونه مشارا اليه سابقا اي حال وجوده
ان بقي والاخر لم يكن مشارا اليه سابقا اصلا لعدم اتصافه سابقا بالوجود ولا بالثبوت
فظهر بطلان ما حسبه من ان كلامي مبني على ان احدهما محفوظ دون الاخر قوله
ومن ههنا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة الخ قيل فيه بحث اذ كما يتبين منع تخلل العدم

بين وجوديه وكذا تخلله بين الذات على تقدير ان لا يكون الذات محفوظا حال العدم
والاخير كاف في الخلف اقول حاصل كلام الشارح منع لزوم تخلل العدم بين الذات
الواحدة بناء على تغاير الوجودين فالتخلل بين الذات باعتبار احد وجوديها عليها باعتبار
وجود اخر وما ذكره في الجواب لا يثبت المقدمة الممنوعة بل هو اعادة المدعى بعينه وتفصيل
المقام وتحقيقه مذكور في حواشينا قوله واضعف لم لا يجوز التميز بالعوارض الغير المشخصة بل
لو كان وحدة الشخص بعوارض مخصوصة لازمة له ما دام ذاته لاستقام ان يقال المعاد
والمبتدأ شخص واحد لاشتراكهما في هذه العوارض المشخصة ويتمايزان بعوارض غير مشخصة لكنه
ليس كذلك اما اولا فلان تلك العوارض اعراض حالة في الشخص والعرض متشخص بمحله
كما هو موضعه لا ان يتشخص محل العرض واما ثانيا فلان العوارض يجوز تبدلها مثلا قد يبدل
كيفه ووضعه وملكه ومتاه وأينه واضافته وفعله وانفعاله والحال انه هو فظهر ان زيدا
ليس مع ما هو تلك العوارض حتى لو حصل للمعاد تلك العوارض كان ذلك الشخص المبتدأ اذ للنوع
في كل نشأة شخص واحد مقرون بعوارض لا يوجد جميعها في شخص اخر وما بقي ذاته يكون ذلك
الشخص سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل قوله هذا لا يحسم مادة الشبهة اذ للسائل ان يقول
بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التميز بالعوارض مع بقاء الشخص بحاله كما ان زيدا واحد بالشخص مع
تحول الصبا عن نفسه بحسب الكهولة وبحسب الطفولة عنه بحسب الشيخوخة فالجواب الذي ذكره
بالجسمية مواخذة على لفظ الاعراض المشخصة الواقع في سند المنع حتى لو بدل السائل ذلك
لفظ المشخص او المشخص لا يتوجه ما ذكره قوله وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع
بقاء الشخص الخ قيل اذا تبين بطلان تخلل العدم بين الشخص الواحد بان التخلل انما يتصور بين
الشيئين كما تخلل الزمان بين الشخص الواحد انه غير جائز ويرد النقض المذكور اما اذا تبين انه
لو جاز تخلل العدم بين الشخص الواحد لم يلزم ان يكون للنوع في كل نشأة شخصا اخر فجاز
ان يكون هذا الفرس مثلا عين الفرس الماضي بالشخص وتخلل العدم بينهما بل لو جاز ان يكون
عين افراد كثيرة متناهية حتى يكون جميعها شخصا واحدا تخلل اعدام بينه وبينها ومن البين
ان ليس كذلك لم يجر هذا الدليل في تخلل الزمان بين الشخص الواحد ولم يرد النقض المذكور اقول
معنى جواز اعادة المعدوم هو جواز ان يكون الشخص الموجود الان هو الشخص الذي كان
موجودا قبل ذلك ثم عدم بعينه سواء كان فرسا او غيره وسواء وجد قبل ذلك مرارا

بعد العدم متناهية او غير متناهية بل القائل بجواز الاعادة مصرح بجواز كون ذلك
الفرس بعينه الفرس الذي كان قبل ذلك وقبل ذلك القبل وهكذا الى ما لا يتناهى
فدعوى البديهة في بطلانه مصادرة على المطلوب ثم اني ذكرت في الحواشي
ان الذات مستمرة في زماني الفناء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله
بين الشيء باعتبار وقوعه في زمان على نفسه باعتبار وقوعه في زمان آخر
لا بأس في ما يسبق الزماني واللاحق به لكن الحق انما هو الزمان ما للذات والشيء
مع حصوله في الزمان المعين بواسطة لا نفس الذات من حيث هي فانها مستمرة واعترض
عليه بان للناقض ان يعتبر في اصل الدليل مثل التغاير الذي اعتبره المستدل
في صورة النقض ويقول تخلل العدم بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول
وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الآخر ومثل ذلك جار في صورة النقض **اقول**
حاصل ما ذكرته الفرق بين الصورتين بان الذات مستمرة في صورة النقض فتوسط
الزمان لا يكون بين الذات لاستمرارها بخلاف الصورة الاولى لعدم الذات
في زمان العدم ولذلك اعتبر الشيخ في الدليل ان المعدوم لا يبقى له ذات ثم هذا
المنع على تقدير توجهه جار على اصل الدليل لا على ما ذكرته في توجيه دفع النقض بل لا وجه
في دفع الافراد الايراد على النقض لان الناقض مرع والمجيب عنه مانع فايراد المنع
في مقابلته غير موجه فاعرفه **قوله** وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان
قلت عليه بحاله الاول قوله لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان
لاحق هنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات لزم اعادة
الوقت بعينه ضم لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد احتياج في القبلية والبعدية
الى زمان آخر بينه فلزم اعادة هذا الزمان الذي بعينه بناء على ان الزمان من
فاذن الفرق بين الزمان والمبتدأ والمعاد بالقبلية والبعدية اللتين هما
وقوعهما في الوقت السابق واللاحق والمنافاة بين كون الوقت من المشخصات
وكون المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق شخصا واحدا لا يقتضي المعلل
بل نقيضه لان الاعادة يستلزم القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق
واللاحق كما مر انفا فاذا كان الوقت من المشخصات منافيا له وقد وضع الاول

حق فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه اعني الاعادة وهو المطلوب
واعترض عليه بانه ان اراد بقوله الاعادة يستلزم القبلية والبعدية انه يستلزم
قبلية المبتدأ وبعدية المعاد فغير مسلم اذ التقدير انه اعيد الزمان الاول ووجد المعاد
فيه وعلى هذا التقدير يكون المبتدأ والمعاد كلاهما واقعين في زمان واحد فلم يكن
المعاد بعده بالزمان وان اراد غير ذلك فغير مفيد اذ يصح حمل قول المستدل
كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق **اقول** من اجلى البديهيات
ان الاعادة يستلزم قبلية المبتدأ وبعدية المعاد وعلى تقدير انتفاء القبلية
والبعدية لا ابتداء ولا اعادة ضرورة وانكار هذه الملازمة غير مسموع ثم على تقدير
اعادة الزمان الاول ووجود المعاد فيه ان لم يتحقق القبلية والبعدية بين المبتدأ
والمعاد فلا اعادة وان تحقق القبلية والبعدية بين المبتدأ والمعاد تم الدليل
وهو ظاهر **قوله** فانا قاطعون بان زيدا الخ قلت في الحواشي لعل من جعل الزمان
من المشخصات اراد ان الزمان الشخص بوحدته الاتصالية دخلا في تشخصه فاذا
انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق الشخص اذ لا ان الحدوث
مدخلا في تشخصه ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك الشخص بشرط اتصاله
من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف
المط على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم الدليل ايضا وقيل عليه
فيه بحث لركاكة ما ارتكبه ولا يبعد ان يكون مراد من جعل الزمان من المشخصات هو ان
في بعض الصور قد يمتاز شخص عن شخص آخر بالزمان **اقول** حاصل ما ذكرته احتمال
ان يكون مراد من قال يكون الزمان من المشخصات احد الوجهين فنسبة الارتكاب
الى ان كان المراد منه ارتكاب احد الوجهين فلا وجه له فان من ابدى احتمالا
في كلام غيره لا ينسبه العقلاء الى ارتكاب ذلك المعنى الذي ابدى احتماله وان كان المراد منه
ارتكاب الاحتمال فنسبته الى الركاكة من الركاكة اذ لا شك في الاحتمال وما وجهه كلام
القائلين بان الزمان من المشخصات ينادي على عدم كون مرادهم ما جرى بين الشيخ والتلميذ
كما سيجيء واستدلالهم بذلك على امتناع اعادة المعدوم ايضا **قوله** وحكى انه ايضا
جرى هذا البحث الخ قلت في الحواشي رايت في الاسولة التي سالها بهمنيار عن الشيخ

انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به
على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة
اخرى سمعها من الشيخ كلاما وقال الشيخ في جوابه كيف يحصلني المسموع منه مع تجويزك
تبدل الذات ولعله المعترض لم يعترض عليه على خلاف عادته **قوله** والجواب
ان المراد بالمثل هنا قيل المراد بالمثل ما يشاركه في الماهية النوعية كما هو المصطلح
ويلزم من فرض وقوعه بدلا عنه اشتراكهما في جميع الاوصاف كما بيناه آنفا **قوله**
قد ذكر في بيانه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يبق فرق
بين المعاد ومثله المبتدأ الواقع بدلا عنه باي سبب وقع اي لا يكونان شخصين اذ
لا امتياز بينهما بالماهية ولوازمها بواسطة المماثلة ولا باختلاف العوارض اذ باختلافها
لا تتعدد الشخص الا ترى ان زيدا مثلا لا يتعدد باختلاف عوارضه بل كل موجود واحد
بذاته ما دام باقيا سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل ولا بان يكون المعدومان
متميزين ويكون ايجاد احدهما اعادة دون الآخر لعدم الامتياز بين المعدومات
هذا ما ذكره هناك وقد نبهناك انفا على اختلاله فانه لو تم ذلك لزم عدم الامتياز
بين الافراد المتماثلة مطلقا لجريان ما ذكره فيها وايضا لم لا يجوز ان يكون اختلافهما
بسبب اختلاف استعداد المادة بان يكون المادة باقية ويزول عنه الصورة
ثم يعود الصورة بعينها بسبب استعداد المادة لاعادتها او ان يكون اختلافهما
بسبب عوارض اخرى سوى الاستعداد قائمة بالمادة لا بذلك المعاد وان يكون
اختلافهما بسبب اختلاف الاسباب فانه لم يشترط وقوع المبتدأ بسبب تلك الاسباب
بعينها بل عمم الحكم حيث قال اي بسبب وقع ثم اني ذكرت في الحواشي ان الشيخ قال في التعليقات
في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتا ما ولم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر
وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق
او ليكن المعاد الذي حدث ثانيا ب وليكن المحدث الجديد ج ولكن ب ج في الحدوث
والموضوع والزمان وغير ذلك ولا محالة فلا يتميز بحسب الا الى النسبة التي ينظر
هل يمكن ان يختلف فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى
بان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى ب دون ج فهو نفس هذه النسبة واحد المط

في ساير نفسه بل نقول اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يعدم من حيث هو موجود ويبقى
من حيث ذاته ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجه
اخرى واذا لم يسلم ذلك فلم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد
الحادثين مستحقا لان يكون هو كان له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل
اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان
المحمولان اثنان يوجب ان يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر
فان استمر موجودا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين ليس اثنين فاذا اعيد استمراره
في نفسه ذاتا واحدة فهو الاعادة الصرفة لا غير هذا كلامه وليس فيه استدلال
على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون وكيف يتصور
من كل عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات
فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات
حال العدم فامتياز المعاد من المستانف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة
ان كان لكونه ثابتا حال العدم من حيث الذات فهو باطل لان المعدوم لا ثبوت له
وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النزاع في امكانه
وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاعادة الصرفة والظاهر ان ذلك
مقصود المصنف رحمه الله وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة فان قوله فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات
المبنية على ما قرره نعم يرد ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر
بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود الذهني بالحقيقة
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد
عنه فليست اياه مطلقا بالفعل واعترض عليه من وجوه منها ان ما التزمه من بقاء
ذات لموضوع العدم حال الانعدام لو كان لازما لما كان شيء من الاشياء
موضوعا للعدم وقابلا له لعدم انحفاظ الذات حال الانعدام بل العدم يبطل موضوعه
وينفي الموضوع عند طريانه وسوقه وليس في كلام الشيخ ما يدل على ان موضوع الوجود
والعدم شيئا واحدا والعدم ليس شيئا واحدا فسبق كلامه بذلك غير سديد ومنها

ان الموجود الخارجي والموجود الذهني ليس شخصا واحدا بل هما شخصان بالضرورة
فلم يكن بقاء الشخص الذهني بقاء لذات الشخص الخارجي ولا يبقى امكان ومنها
ما ارتكب في الجواب من ان الموجود الذهني يكتسب تشخصين ذهني وخارجي وقد سبق
منه ذلك ونحن كشفنا الغطاء عن ذلك وعما يفاسده في مباحث الوجود
الذهني فلا نعيد **اقول** شبهة الزام بقاء الذات موضوع العدم الى وهم
لا منشأ له فان ما ذكره مبني على ان الذات لا تبقى ذاتا حال العدم كما صرحنا به
مرارا ولا اخفاء في انه ليس شيء من الاشياء قابلا للانعدام حقيقة بل ربما
يطلق عليه القابل بمعنى المطرء عليه لا بمعنى انه موضوع للعدم والعدم قايم به حقيقة
ثم كلام الشيخ صريح في ان شيئا واحدا لا يجوز ان يكون موضوعا للوجودين
المتخلل بينهما العدم لانتفاء انحفاظ الذات حال العدم كما لا يخفى على من له ادنى دربة
ولا ريبة في ان الموجود الخارجي والموجود الذهني لا بد ان يكون بينهما اتحاد لان
دليل الوجود الذهني يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن وانه اذا ابصرنا
زيدا او تخيلناه فان معلومنا الموجود في حسنا هو زيد لا شخص اخر وذلك امر
ندركه بالضرورة نعم ليس هو الشخص الخارجي بالفعل بل هو بعد التجريد عن الغواشي الذهنية
ولو لم يكن هو هو اصلا لم يكن زيد مدركا لنا ولم يسر الحكم اليه وذلك سفسطة
فلا بد في دفع الاشكال مما ذكرنا ولا شك في ان الاشياء حال وجودها في الذهن
اعراض قائمة به كما اطبق عليه المحققون وتشخص العرض بتشخص محله فلا محالة يكتسب بالتشخص
الذهني ومن البين ان المدرك الحاضر في الذهن هو ذلك الشخص المحسوس مع ما يكتنفه
من اللواحق الخارجية كالشكل واللون والمقدار المعين فتلك اللواحق الخارجية
محفوظة في الوجود الذهني لكنها ليست مشخصة له بحسب ذلك الوجود لاشتراكها
بين صور ما الادراكية الحاصلة في افراد الحواس فان الصور الحسية او الخيالية العامة
بزيد من زيد مثلا ليس هو بالشخص الصورة الحسية او الخيالية الحاصلة بزيد من عمرو بديهة
مع اشتراكهما في المشخصات الخارجية لذلك الامر المحسوس او المتخيل وذلك ظاهر وقد فصلناه
فيما سبق وازن الملابس التي ليس بها وجه الى هناك فلا حاجة الى اكثر من ذلك
فنقول مثلا هذا القائل لو جوزنا كون الشيء الى قلت في الحواشي رحمه الله عنده ط لفظه

هذا القائل ولم ما ت بما يحسم مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود هذا القائل
انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرء عليه العدم ممتنعا وحاله ممكنا كما قيل في الوجه
الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا
وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف
بالوجود الثاني كما قيل في الوجه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود
في زمان عدمه واجب الاتصاف في زمان وجوده فان العلة المذكورة في الوجهين
جارية فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها
في اقتضاء الذات الواحدة اياها وقوله لو جوزنا الخ معناه انه لو جوز كون الشيء
ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز
مثل ذلك الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا في زمان
وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع
او في المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع يجري في الحادث الا ان
ظاهر عبارته اشبه بالاعماء على الوجه الاخير الذي يحسم مادة الشبهة ان يقال
لا يمكن كون الحادث مقتضيا لوجوده في زمان وعدمه في زمان اخر لا بان يعتبر
الاختلاف في جانب الموضوع ولا بان يعتبر في جانب المحمول اما الاول فلان
الموضوع هو الحادث بشرط اقترانه بالزمان يحتاج في ذاته الى غيره فلا يكون
واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا بذاته الوجود في وقت معين لم يتخلف
عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما هف واعترض عليه بان بطلان
لازم الشق الاخير ممنوع لجواز ان يكون الحادث موجودا في ذلك الوقت
دائما **قوله** ينظر الناظر في هذا الايراد ولا تعجب **اقول** قد صار قابليتها للوجود
اقرب الى قلت في الحواشي من البين ان الشيء اذا حصل الفعل بري المادة
من جميع مراتب الاستعداد وما ليس في المادة استعداده اصلا لا يمكن حدوثه
اصلا فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف علم بالضرورة انه لا نقص في عليه
بالذات من حيث الوجود في جميع الاوقات بط كما ظهر انه شارحان لم كيف علم
بالضرورة ان الامر لا جامع ما بين الوصفين في الامتناع واعترض عليه بانه ان اراد

بقوله اذا حصل بالفعل برى المادة من جميع مراتب استعداده انها بريت من جميع
مراتب استعداد لحصول المسلم لكن لا ينافي ذلك ان يحصل فيها استعداد حصول ذلك
الشيء مرة اخرى وان تقرب هذا الاستعداد لحصول ادخاله دعاه الله وان اراد
انها برئت من جميع مراتب استعداد حصول ذلك الشيء فيها اى حصول كان فهو
موقوف على ثبوت امتناع اعادة المعدوم والكلام فيه **اقول** هذا الكلام غير موجه
لان ما ذكرته منع لمقدمات الدليل الذي ذكره الله كما لا يخفى وايراد المنع في مقابلة
المنع خارج عن قانون المناظرة كيف وحينئذ يكون حاصل ما ذكره الله مجرد منع مقدمة
بانه دليل اقناعي على المطلوب فما ذكره غلط فاحش على انه يتجه عليه انه كما لا امتناع ان يحصل
فيه استعداد الحصول مرة اخرى لا امتناع ان لا يحصل فيه استعداد ذلك الحصول ولا ان
لا يقرب فيه ذلك الاستعداد فكيف يتم ذلك دليلا على صحة العود اذ زمانه وزان
قولك الامكان لا يستلزم كون الشيء ماديا فيكون جميع الممكنات ماديا ويعرى ان هذا
المعترض لا يعض عنانه همه بل يتركه اني يذهب وكذلك لا يتقيد بقانون ادب البحث
فيقول ما يشاء ويكتب ما يريد كما لا يخفى على كل بليد وحديد **قوله** ويعلم بالضرورة
ان لا اثر لاجتماعهما قلت في الحواشي لا نم ان لا اثر لاجتماعهما بل هو اول المسألة
وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانت خبير
بانه يمكن اجراء نظير ما ذكره في استلزام ازلية الامكان امكان الازلية بان يقال
اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام
لكان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشاء للامتناع والا لم يتصف
ممكن ما بالدوام وحينئذ في هذا المقام دعوى الضرورة غير مسموعة كيف ولو لم تمنع الوجود بعد اجتماعهما
لزم المحالات المذكورة **اقول** ما زاد على منع دعوى الضرورة من السند المذكور
ليس كما ينبغي فان حاصل ما ذكره الشارح في تتميم الدليل معارضة للدليل الذي اقاموه على امتناع
العود فيصح منع مقدماته لكن لا يستقيم ان يذكر في سنده منعها ذلك الدليل فان المعارضة
تدل على خلل في دليل الخصم فاسناد منع مقدماته الى ذلك الدليل غير مفيد فتامل
قوله من حيث انها حالة بين الماهية والوجود حاصل ان اراد انا اذا لاحظنا مفهوم
ممكن الوجود مثلا كان الامكان معتبرا في ضمنه من حيث انها حالة بين الشيء والوجود

لا نقدر على ان نحكم عليه واذا لاحظنا لزوم شيء لشيء مفهوم اللازم لشيء والملزوم له
كان اللزوم معتبرا في ضمن احدهما من حيث انه حالة بينهما وح لا نقدر على ان نحكم عليه
واذا لاحظنا لزوم شيء لشيء كان اللزوم معتبرا بذاته ويصح الحكم عليه فاعرف
ذلك ولا تلتفت الى ما يتبادر من قوله كما اذا اعتبر الامكان من حيث انه مفهوم من المفهومات
اقول ليس في هذه العبارة ما يتبادر منه معنى فاسد ولا حاجة الى توجيه ما ذكره
هذا المحشي فان الامكان اذا جعل جهة القضية فهو من تتمة الرابطة وغير ملحوظ قصدا واذا اعتبر
من حيث انه مفهوم من المفهومات اى عبر من حيث يحكم عليه بانه مفهوم من المفهومات كان ملحوظا
بذاته وهذا ظاهر من عبارة الشرح ولا خفاء فيه اصلا ثم ذكرت في تجريد الحواشي
انه قد صرح هذا المحشي مرارا بان مفهوم صيغ المشتقات امر مجمل وما ذكره النحاة من ان معنى
اسم الفاعل ما قام به المشتق منه لا نقول عليه وليس النسبة فيها ملحوظا بالفعل بل يمكن
تحليله الى المشتق منه والنسبة فلا يكون الامكان ملحوظا بالفعل في مفهوم الممكن
ولا اللزوم في مفهوم اللازم بناء على ما قرره واعترض عليه بانه لا يلزم من كون معنى
الممكن مثلا ما قام به الامكان والمراد انه امر مجمل ان لا يكون الامكان ملحوظا فيه بالفعل
وان لا يكون جزءا له ولا تضمنيا له فان الاول اخص من الثاني ولا يلزم من نفي الاخص
نفي الاعم كيف ولو كان معنى الممكن ما قام به الامكان كان الامكان ح ملتفتا اليه
صالحا لان يعبر عنه بلفظ دال على معنى في نفسه فيكون معقولا بذاته وهو ظاهر وكذلك اللزوم
سلمنا ان الامكان ليس ملحوظا بالفعل لكن لم لا يكفي في اعتبار الامكان فيه كونه من اجزائه
التحليلية كما يعبر عليه راي هذا الفاضل **اقول** هذا الكلام نظير امثاله فان حاصل ما ذكره
منع كون الامكان ملحوظا بالفعل في مفهوم الممكن على تقدير كون معنى الممكن امرا مجملا
يمكن تحليله الى الذات والحدث والنسبة كما اختاره وبين ان يكون الامكان ملحوظا فيه
بالفعل مصير ما ذكره الى القدح في سند المنع مع المساهاة بينه وبين ما ادعاه من كون
الامكان ملحوظا في معنى الممكن ومن البين انه غير نافع على انه ذهب الى ان الجنس كالحيوان
ليس ملحوظا في معنى النوع كالانسان بناء على ان معنى الانسان امر مجمل يصح تحليله اليهما
فلم لا يجوز ان يكون الممكن بالنسبة الى الامكان كذلك ثم لما تنزل عن ذلك المنع الخارج عن قانون
التوجيه وسلم كونه غير ملحوظ بالفعل فلا يجديه قوله لم لا يجوز كونه من اجزائه التحليلية لان ما ادعى اولا

اما اذا لاحظنا مفهوم الممكن كان الامكان معتبرا في صحته من حيث انه حالة بين شيئين
والوجود والعرض من ذلك ان يكون الامكان ملاحظا للعقل على وجه لا يمكن للعقل
الحكم عليه لان المبحث ان الشيء قد يكون ملحوظا بالذات وقد يكون ملحوظا بالتبع فعلى تقدير
تسليم كونه غير ملحوظ يكون خارجا عن المبحث فاعرفه قوله والامكان بهذا
الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود الخ قلت في بيانه فان الامكان بهذا الاعتبار جهة
القضية وهي كيفية الرابطة ومعها فالمعنى الرابطي ماخوذ مع تلك الكيفية غير ملحوظة بالذات
واعترض عليه بان جهة القضية مذكور بلفظ دال على معنى في نفسه فكان الامكان ههنا كذلك
ملتفتا اليه فكيف لا يكون ملحوظا بالذات ولا يلزم من كونها دالة على كيفية الرابطة
ان يكون غير ملحوظ بالذات فان لفظ كيفية الرابطة دال عليها وملحوظ بالذات قطعا
وكذا لفظ الرابطة دال عليها وملحوظ بالذات اقول الاعتداد بالمعنى لا باللفظ
ولا شك انه اذا قلنا ج ب بالامكان كان الامكان ههنا ملحوظا تبعا فان كيفية اتحاد
الموضوع بالمحمول فهو في القضية معتبر على الوجه الذي هو آلة لملاحظة الطرفين كما ان
الاتحاد ملحوظ كذلك ولا يقدح كون لفظ الاتحاد دالا على معنى ملحوظ بالذات في كون
ذلك المعنى ملحوظا في القضية تبعا ولا ريب لمن له طبع سليم ان الجهات في القضايا تتمة
الرابطة ومعنى الرابطة مع تلك الكيفيات ملحوظ تبعا فان الحكم في الموجهات باتحاد
الموضوع بالمحمول اتحادا مكيفا بتلك الكيفيات قوله اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر
جاز انفكاكه عنه قلت في الحواشي من البين ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء
فاذا لم يكن اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنهما فكان ممكن الانفكاك
وامكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك
اللزوم لا يكون اللازم لازما مع وضوح ذلك تصدى بعض الناظرين لمنع قوله لو لم يكن
لازما جاز انفكاكه قائلا انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر لم يكن
لازما له حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك عنه واعترض عليه بان قوله على تقدير
انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان معنى اللازم
ما قام به اللزوم كما ذهب اليه ائمة الاصول والعربية فانهم لما تتبعوا المشتقات وجدوا
مبداء الاشتقاق قائما بكثير منها كالمتحرك والاسود والمعنى ونحوها فحسبوا ان ذلك

لازم في جميع المشتقات وليس كذلك لقيام البرهان على امتناع قيام مبداء الاشتقاق
ببعض المشتقات على ما سبق فلم لا يجوز ان يكون اللازم من قبيل هذا البعض فلا يكون
اللزوم قائما به اصلا بل لا يلزم من انفكاك اللزوم ان لا يكون اللازم لازما لان
صدق اللازم لا يوجب قيام اللزوم واذا عرفت ذلك ظهر لك ان منع الناظر
لا يندفع بما ذكره اصلا اقول ما ذكره الشارح وما ذكرته في وجهه لا يتوقف على قيام
مبداء الاشتقاق بما صدق عليه المشتق حتى يقدح فيه بان ذلك غير لازم
بل لو لم يكن اللزوم ولا شيء من مبادي الاشتقاق قائما اصلا لم يقدح فيه فان
كون اللازم لازما او اتحاد الشيء مع اللازم او ما شئت فسمه لو لم يكن لازما كان
ممكن الانفكاك وعلى تقدير جواز انفكاكه يكون ما فرض لازما جائز الانفكاك لانه
على هذا التقدير ليس لازما والمراد باللزوم هو اللازمية او كونه امرا لازما فسمه ما شئت
بعد المحافظة على المعنى ثم لا يخفى ان ما ذكره لا يصلح توجيها لما ذكره اولا كما نقلناه
بل لا ارتباط لذلك به اصلا كيف وقد صرح فيه بانه اذا لم يكن لازما حال عدمه لا يلزم
جواز الانفكاك عنه ومن البين انه على تقدير ان لا يكون الشيء لازما يجوز انفكاكه عنه
سواء كان حال عدمه او حال وجوده قوله فيلزم تحقق اللزومات الغير المتناهية قلت
في الحواشي تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة
فيها بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الثاني والاول
فان الموجبة ان كانت خارجية يقتضي صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم
من ان يكون بصورة مخصوصة كوجود الجسم او لا كوجود جزء المتصل الواحد بوجود كله
فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا
والآخر باردا فصدق الايجاب الخارجي عليه والامر من البين ان اجزاء المتصل ليست
معدومة صرفة بل لها نحو من الوجود الا انه ليس وجودا منفردا عن وجود الكل بل هي موجودة
بوجوده وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد الانحاء وكان
خصوص القضية الخارجية يقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق الحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود
المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود الخاص وكذا الحكم على العرض
بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات

الوجود وهذا كما ان المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة
بالدوام ونقول ايضا لزوم شيء لشيء اخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي
الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم
بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الاخر كلزوم الانقطاع
للجسم فانه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه الانقطاع فلا
بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون بحسب صحة الانتزاع من كلا الطرفين
ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وبحيث
يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فينبغي في صدقه هذا النحو من الوجود اعني صحة انتزاعه
من موجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع ويمكن ان يمنع كون
قوله اللزوم لازم قضية موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم
هو امتناع الانفكاك اي سلب الانفكاك سلمنا واعترض عليه اما اولا فلانه ان اراد ان
تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه انها من اجزائه التحليلية
فممنوع اذ لزوم الشيء للشيء نسبة بينهما فكيف يتصور ان يكون جزءا لاحد طرفيها وهل هذا
الا كما يقال لزوم الحركة للفلك جزء من احدهما وفساد ذلك اجلى من ان يخفى وان اراد
انها صفات لما ينتزع منه والصفات موجودة في نفس الامر بوجود الموصوف
وكلا المقدمتين ممنوع اما الاولى فلان اللزوم صفة اللازم ولزوم اللزوم صفة لصفته
وهكذا وصفة صفة الشيء لا يلزم ان يكون صفة له فان السرعة صفة الحركة والحركة
صفة الجسم ليست السرعة صفة له واما الثانية فلانه لو كان وجود الموصوف وجود صفاته
لزم ان يكون الصفات السلبية والاضافية الاعتبارية للموجود الخارجي موجودا في الخارج
وتصدق الاحكام الخارجية عليها فيلزم ان موجودية الشيء بوجود شيء اخر غير معقول
على ما سبق بيانه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان معنى لزوم الانقطاع للجسم في الخارج ما حسبه
بل معناه ما تبادر منه وهو ان الانقطاع لازم للجسم في الخارج ولا تحرير في ذلك لان
انقطاع الجسم انتفاء امتداده وانتفاء الشيء قد يكون في الخارج ولذلك يصدق السالبة
الخارجية واما ثالثا فلان هذا الاشكال لا يختص باللزوم حتى يندفع بالتزام ان
ذلك اللزوم لازم سالبة بل يجري فيما لا يستقيم التزام ذلك فيه كالوجوب وغيره

فهذا الجواب تحميل خال عن التحصيل غير صالح للتعويل والصواب في الجواب ان يمنع
لزوم التسلسل بناء على ان صدق حمل المشتق لا يستلزم ثبوت مبدا الاشتقاق فلا يلزم
من صدق اللازم على شيء ان يقوم به لزوم فلا يلزم تحقق لزوم واحد في نفس الامر
فضلا عن تحقق لزومات غير متناهية وكذا الحال في نظائره فلا يلزم من صدق اللازم
على شيء ان يقوم به لزوم فلا يلزم تحقق الواجب بالوجوب ولا من صدق الممكن
تحقق الامكان في نفس الامر الى غير ذلك **اقول** اما الاول فلا يخفى على من له ادنى
دربة ان المراد انها صفات مترتبة اعتبارية منتزعة من الموصوف الاول بعضها
بلا واسطة كالملزوم والاخر بواسطة كلزوم اللزوم وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار
فتلك اللزومات صفة للموصوف او صفة لما هو صفة له او لما هو صفة صفة له وهكذا
وذلك نظير ما ذكره القوم من ان الهيولى حامل لاستعداد الصور الجوهرية والاستعداد
الاعراض العامة لتلك الصور مع ان تلك الاعراض صفات للصور لا للهيولى
ولا يتبادر في فهم احد من اهل التحصيل من هذه العبارة الى غير هذا المعنى حتى يتجه الترديد
الذي ذكره واي وهم يذهب في هذا المقام الى ان المراد كون تلك الامور اجزاء تحليلية
للموصوف فظهر سقوط منع المقدمة الاولى وكذا منع المقدمة الثانية لان الصفات السلبية
والاعتبارية للموجود الخارجي موجودة في الخارج بالعرض وان لم تكن موجودة فيه
بالذات كما نقل هذا المعترض فيما سبق عن الشيخ وموجودية الشيء بالعرض بوجود غيره
بالذات امر غير معقول عند ذوي العقول كما ان جالس السفينة متحرك بالعرض بحركة السفينة
بالذات واما الايراد الثاني فان اراد بقوله الانقطاع لازم للجسم في الخارج ان
الانقطاع متصف في الخارج بلزوم الجسم فهو فاسد كما لا يخفى وان اراد ان الانقطاع
لازم لوجود الجسم في الخارج ويكون الخارج ظرفا لوجود الجسم فهو ليس بمحصل لمعنى اللزوم
المعتبر ههنا بل هو اعادة المقدمة القائلة بلزوم الانقطاع للجسم ويحتاج الى بيان
ان معنى لزوم الانقطاع للجسم ان وجود الجسم في الخارج يستلزم وجود الانقطاع
فيه اذ يستلزم تحقق الاتصاف او وجود الانقطاع بنحو اخر من الوجود اذ تحقق الاتصاف
في نحو اخر من الوجود يسمى بنفس الامر او غيره والغرض في هذا المقام تحصيل معنى اللزوم وتفصيله
على الوجه المطابق للواقع وما ذكره في جانب من ذلك قوله انتفاء الشيء قد يكون في الخارج

كلام خال عن التحصيل اذ لو كان المراد ان الانتفاء قد توجد في الخارج فهو ظاهر البطلان
وان اراد ان الانتفاء قد يكون انتفاء الوجود الخارجي فلا فائدة فيه ولا دخل له
في تحقيق اللزوم وان اراد ان الشيء قد تتصف في الخارج بالانتفاء حتى يكون زيد
معدوم مثلا قضية خارجة فلا يصح تفريع صدق السالبة الخارجية على ذلك فان صدق
السالبة الخارجية على ذلك ليس مستندا الى اتصاف الموضوع في الخارج بالعدم وان اراد
ان مرجع اللزوم الى السالبة كما هو الملائم لقوله ولذلك تصدق السالبة الخارجية
فهو بعينه المنع الذي ذكرته اخرا فيرد عليه ما يرد عليه وان اراد غير ذلك فليبين حتى ينظر
حاله واما الثالث فمما لا يخفى حاله على اهل التحصيل فان حاصل ما ذكرته امكان منع
ان ملك اللزوم لازم قضية موجبة وليس فيها التزام كونها سالبة بل يجوز كونها
سالبة بحسب الاحتمال العقلي ووظيفة المعلل اثبات كونها موجبة ولا ريب ان من اجاب
في صورة بمنع بعض المقدمات لا يتوجه القدح عليه بان ذلك لا يجري في جميع الصور
كيف وعبارتي صريح في تخصيص هذا الجواب بصورة اللزوم وقلت هناك لكن هذا
جواب جدلي والعمدة في الجواب ما سبق انفا وسالفا هذا تتمة عبارة الحواشي وانا اسقط
المعرض بجلالة وجه الايراد والله الهادي الى سبيل الرشاد ثم ما سماه صوابا في الحواشي
ليس بصواب لانه اذا صدق اللازم على شيء كان ذلك الشيء متحدا مع اللازم
فكان كونه لازما او اتحاده مع اللازم او لازميته او ما شئت فسمه متحققا في نفس الامر
كيف لا وبرهان الوجود الذهني يدل على تحقق جميع المفهومات في نفس الامر لكونها
موضوعة في موجبة صادقة كذلك في هذا المثال لزوم الشيء امر نسبي وكذا الوقوع كذا ذكره
وهكذا الى ما يتوقف فيلزم وجود هذه الاعتبارات المترتبة في نفس الامر فاضطر الى الالتفات
في الجواب ما ذكرنا **قوله** وكان الانسب قلت في الحواشي هذا بناء على توجيه
انه جواب عن الاستدلال على وجود الامكان ظ والظاهر ان المص قصد تحقيق ان
الاتصاف بالامكان بحسب العقل والمعتبر في صحة مطابقته لما في العقل لا لما في الخارج ونفسه
بكونه امرا عقليا اي من الصفات التي يعرض الاشياء في العقل وهي المعقولات الثانية
وح يلائم اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق احكام الممكن لا الامكان ولا يتوجه عليه
ما ذكره واعترض عليه بان المص بين ان الجهات من المعقولات الثانية بقوله وكذا الجهات

فحمل كلامه على ذلك يكون تكرارا اذ الظاهر ان المص لما بين ان صدق الحكم بمطابقته
للخارج او نفس الامر والحكم على الممكن بعروض الامكان له ليس مطابقا لشيء
منهما اذ الامكان لا يعرض الممكن في الخارج لاستحالته فيه ولا في نفس الامر ايضا
لانه وان كان موجودا في الذهن لكنه ليس عارضا للممكن هناك لما حقق في موضعه
فلو اعتبر في هذا الحكم مطابقته لما في نفس الامر كان في سير الكلام اشارة الى وجه صحة
هذا الحكم ههنا وقال يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان امر عقلي يعرض
الماهية في الاعتبار العقلي وذلك على ما سمع علمنا كاف في الوجود فان ان صدقت
بقولك الامكان عارض للممكن انه عارض له في الواقع كان كاذبا وان قصدت
انه عارض له في العقل اي في الاعتبار العقلي كان صادقا **اقول** ما بينه بقوله
سوا الجهات في المعقولات الثانية ولم يذكر هناك ان المعتبر في صحة الحكم بالامكان
هو المطابقة لما في العقل دون الخارج فذكر ههنا المعتبر في صحة الاتصاف بالامكان
مطابقته لما في العقل بحسب نفس الامر دونها في الخارج ليندفع شبهة القائلين بوجوده
في الخارج فلا يكون تكرارا اصلا وفي عبارته حزازة حيث جعل الحمل تكرارا
واما ما ذكره فهو نفي لعروض الامكان بحسب الواقع فالحكم بعروضه يكون كاذبا
لا محالة اذ المعتبر في صدق الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا للفرض العقلي والا
لكان الكواذب كلها صادقة لمطابقتها لما في العقل بهذا المعنى فيكون حاصل
كلام المص على توجيهه ان الامكان لا عروض له للممكن بحسب نفس الامر فلا يجب
ان يعتبر مطابقته لما في العقل لا لما في نفس الامر وهذا كلام مختل وزانه ان يقال
الزوجية لا عروض لها للثلثة في نفس الامر فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل
وما ذكره يجري في جميع الكواذب كان يقال ان قصدت بقولك الثلثة زوج
ان الثلثة زوج في الواقع كان كاذبا وان قصدت انه زوج بحسب الاعتبار العقلي
كان صادقا ومن البين ان القوم لا يلتفتون الى الكواذب بمعنى مطابقتها
وتقرير الجواب ان الاوليات قد يكون خفيا قلت في الحواشي قد اشتهر ان خلاف
الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف تصور اطرافها كما شعر به عبارة المتن
وذلك ان تسعه لجواز اختلافها في نفسها بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات

٢٩٧

بالقياس الى شخص واحد كيف وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين النظم وغيره
بحسب الفطرة وبعضهم لا يفرق اصلا وكذا في الالحان المنتظمة والمتنافرة واعترض عليه
بان ما اشتهر بينهم هو ان خفاء التصديق قد يكون لخفاء تصور اطرافه كما ذكره المص
والله شاك واما حصر خفائه في ذلك فلم يشتهر بينهم اصلا بل صرحوا بخلافه حيث قالوا
ان المتناهي في البلادة قد لا يصدق ببعض الاوليات واشعار كلام المص
بالحصر المذكور رمم وكلام الشارح صريح في عدم الحصر حيث قال ان الاولي قد يكون خفيا
لخفاء تصورات اطرافه **اقول** عباراتهم مشعرة بالحصر بل بما صرحوا انه لذلك اول
ولذلك استدرك عليهم صاحب المطارحات ونبه على فساده وما ذكره الش
منها شعر عند من له ادنى دربة باساليب الكلام فانهم لما ادعوا كون الحكم
كون الحكم بحاجة الممكن بديهيا اوليا اورد عليهم انه لو كان اوليا لم يكن بينه وبين الحكم
بان الواحد نصف الاثنين فرق في الجلاء والخفاء اجابوا عنه بان الفرق
بينهما بسبب خفاء تصورات الاطراف وانت تعلم ان حاصل تصور الممكن والمحتاج
خفي جدا فلو لم يكن عندهم ان الخفاء منحصر في ذلك لقالوا ان الاختلاف في الاوليات
جائز مطلقا ولم يسندوا الى خفاء تصور الاطراف مع ان الخفاء في التصورات
هنا حاضر فحوى كلام المص مشعر بالحصر عند من له طبع سليم **قوله** استواء
نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب
والممكن والممتنع قال في الحواشي لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت
الاستواء له ليس بديهيا وليس ذلك من نسبة التصورات في شيء بل ربما كان
تصور مفهوم ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه بديهيا فحاصل كلامه ان الحكم بحاجة
ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن فانه قضية
اخرى كما تقرر ان الاحكام تختلف باختلاف العنوانات بل نقول يظهر بادنى تأمل
ان ما ذكره اعتراضا عكسه هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه بوجه
الاوسط الذي ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان
لا يكون نظريا مثلا يقول الحكم بتركب الجسم من الهيولى والصورة بديهي وخفاؤه لخفاء
تصوره من حيث انه لا يسعدم كيف الانفصال بالكلية وليس مؤلفا من الجواهر الفردة

٢٤٤

فاذا تصور من هذه الحيثية وتصور التأليف من الهيولى والصورة ونسب احدهما الى الآخر جزم
العقل بانه متألف منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج من اطرافه وقس
عليه جميع المطالب النظرية واعترض عليه بان القوم ذكروا ان الممكن ما لا يقتضي الوجود
والعدم مثلا كما ذكره الله ومرامه ان كون الوجود والعدم اولى به لذاته داخل
فيه والحكم باحتياج كل من طرفيه الى مرجح ليس ضروريا ثم بينوا ان ما يكون احد طرفي
الوجود والعدم اولى به لذاته ليس ممكنا بل هو واجب او ممتنع فيتخلص من هذا
ان الممكن على ما لا يقتضي الوجود والعدم ولا يكون احدهما اولى به لذاته والحكم باحتياج
كل واحد من وجوده وعدمه الى مرجح ضروري فهذا الحكم على الممكن قبل التلخيص والتحرير
ليس ضروريا وبعد ذلك ضروري وهذا هو مراد المص رحمه الله لا ما حسبه من ان الممكن
اذا اخذ بعنوان آخر كان هذا الحكم ضروريا حتى يتوجه عليه ما ذكره **اقول** لا يخفى ان ما حصله
معنى الممكن بعد التلخيص اخص من معنى الممكن بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الصدق
اذ لو كان معنى الممكن ذلك لم يحتج الى الدليل على ان الممكن متساوي نسبته الى الطرفين
وقد بينوه بانظار دقيقة فالقضية الضرورية قضية اخرى موضوعها شيء آخر فان
هذا العنوان ليس بعينه عنوان الممكن بديهية كيف ولو كان بعينه هو لم يحتج الى الدليل
ثم هذا التمويه يجري في جميع الصور التي ثبوت الاكبر للاوسط فيها بديهي كقولك كل
ج ب وكل ب ح فهو حيث يكون ثبوت ح له بديهيا ونقول اذا بين ان ما لا يكون ج
ب بمعنى ان ج ب والحكم بان ح ب ضروري فهذا الحكم قبل التلخيص والتحرير
ليس ضروريا وبعد ذلك ضروري ويظهر بادنى التفات ان ما ذكره من التلخيص
هو بيان الصغرى فان الممكن كما فسره هو ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه وقد استدل
على انه لا يكون واحد منهما اولى له بالنظر الى ذاته فينتظم قياس هكذا كل لا يقتضي
وجوده ولا عدمه لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وكل ما يكون كذلك يحتاج الى مؤثر
ينتج ان ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه يحتاج الى مؤثر فلا يكون بديهيا وليت شعري
كيف سولت له نفسه ان يجعل البيان الفاسد تلخيصا لتصور مفهوم الموضوع ثم كيف ذهب
عليه ان مثل ذلك جار في صورة الاستدلال التي ذكرنا **قوله** الثاني
ان الاثر اما حال وجوده او قيل تقرير الشبهة على وجه يكون مناسبا للجواب

المذكور في الكتاب ان يقال التاثير اما ان يكون بشرط وجود الاثر فيلزم
تحصيل الحاصل واما ان يكون بشرط عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين والجواب
ان المناسب للتقرير الذي ذكره ان يختار ان تاثير المؤثر في حال الوجود والحاصل
بذلك التاثير وذلك تحصيل الحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه اقول قد مر ما يقرب
من ذلك في الشرح وتكلمنا عليه بما يقرب مما ذكره المعترض واورد عليه المعترض
كلاما عسى ياتي مثله ههنا فليتذكر قوله لو وقع الشك في كونه انسانا قيل لا يلزم
من كون انسانية الانسان بتاثير المؤثر ان يقع الشك في كونه انسانا عند وقوع
الشك في وجود المؤثر لجواز ان يكون انسانية الانسان معلوما بالبديهة دون استنادها
الى المؤثر وح لا يلزم من الشك في وجود المؤثر الشك فيها كما لا يخفى واوردت
عليه في تجريد الغواشي ان ذلك يندفع بما تقرر عندهم من ان العلم بذي السبب
لا يحصل الا من السبب واعترض عليه بانه لا يخفى على الواقف بمقالتهم هذه انهم ذهبوا
الى ان اليقين بذي السبب اذا لم يكن بديهيا لا يحصل الا من السبب الا يرى ان اليقين
بالمحسوسات قد يحصل بالاحساس ولما كان انسانية الانسان بديهيا لا يكون
داخلا في تلك القاعدة اقول قد تقرر سابقا ان مرادهم ان العلم اليقيني الدائم
بذي السبب مطلقا لا يحصل الا من السبب لا بشرط ان لا يكون بديهيا فان العلم بالمحسوس
ليس دائما كما قرره الشيخ حسبما نقله الشارح فعلى هذا لو كان انسانية الانسان بسبب
لوقع الشك في قولنا كل انسان انسان دائما عند الشك في وجود المؤثر
ثم نقول ذهب المعترض الى ان الوجود متقدم على فعلية الماهيات فيكون وجود
الانسان متقدما على انسانيته وانسانيته متوقفة عليه فاذن يكون الشك في وجوده
مستلزما للشك في انسانيته لان الشك في الموقوف عليه يستلزم الشك في الموقوف
ولا يندفع ذلك بما ذكره من ان الانسانية قد يكون معلوما بالبديهة دون الاستناد
الى المؤثر لانا نقول لو كان انسانيته بتاثير المؤثر لا يمكن وقوع الشك في انسانيته
على تقدير من التقادير وحال العلم بكونها بتاثير المؤثر لكن نعلم قطعا انه لا يقع
الشك في الانسان اصلا هذا واحسن الاشياء ما سلف منا بان كون الانسان انسانا
ليس ضروريا بالضرورة الازلية بل هي ضرورية بشرط الوجود وان سماها المنطقيون

ضرورية مطلقة في مقابل الضرورة المقيدة بوصف او وقت لا بمعنى انها
ليست مقيدة بقيد اصلا فانها مقيدة بوجود الموضوع وح فالشك في وجود
الانسان يستلزم الشك في كونه انسانا اذ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط
قوله فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا قيل فيه مسلم اذ غاية ما لزم من كون
المعدوم مسلوبا عن نفسه ان يصدق قولنا ليس المعدوم انسانا لا ان يصدق
ليس الانسان انسانا وقد فصلنا ذلك في اوائل الكتاب حيث حكم الشارح بان سلب
السواد عن نفسه متناقض واوردت عليه في تجريد الغواشي اذا لم يكن الانسان موجودا
لم يصدق الانسان انسانا اذ صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة
وهو ليس الانسان انسانا وهو من اجلى البديهيات واعترض عليه بان الانسان
اذا لم يكن موجودا كان حينئذ معدوما ولا شيئا ولا يكون ح انسانا اذ لا تمايز
في المعدومات حتى يكون بعضها حال العدم انسانا وبعض اخر كذلك فلما كان
ح معدوما ولا شيئا صدق سلب الامور الثبوتية عن الانسان بناء على انتفاء
الموضوع فمنشاء الاشتباه توهم شمول الانسان للانسان المعدوم وجواز صحة
حمله انسانا عليه اقول هذا من العجائب التي ليس عجبا في هذا الزمان فان صدق
السالبة لا يقتضي ثبوت الموضوع ولا امتيازه ولا يقتضي ان يكون الموضوع فيها
مصدوقا للعنوان وفردا له في الواقع بل يصدق بانتفاء ذلك الصدق وتحقق
فتوهم عاقل انه اذا لم يكن الموضوع المعتبر في القضية موجودا لم يصدق السالبة
التي موضوعها ذلك مثلا اذا فرضنا انتفاء وجود ب مثلا فاما ان يصدق
ليس ب كاتبا او يصدق ب كاتب او لا يصدق شيء منهما والثاني لا استلزامه
كون ب موجودا وقد فرض معدوما هف وكذا الثالث لاستلزامه ارتفاع
النقيضين فتعين الاول وذلك مما لا يشتبه على احد ومنشاء الاشتباه توهمه
ان صدق السالبة يقتضي ان يكون العنوان صادقا على فرده وذلك وهم لا منشاء له
الا عدم الملاحظة قوله ومعنى تاثيرها فيها ان يجعلها موجوده قلت في الحواشي
هكذا وجه الاشتراط رجوع والطال معه المصدر ان الجعل متعلق اولا بنفس الماهية لا بكونها
هي ولا بكونها موجوده ثم العقل ينتزع منها كونها هي وكونها موجوده كما هو مذهب

الاشراقيين وتحقيق ذلك انه فرق بين جعل الشيء شيئا وبين جعل الشيء والمهية
ليست بمجعولة اياها بل مجعولة بذاتها بمعنى ان نفسها تابع للجعل وان صح ان يقال
جعلها الفاعل متصفا بالوجود او متصفا بالاتصاف بالوجود وهكذا فكان
اثر الاول عنده هو الذات والاتصافات مترتبة عليه منتزعة منه كما ان من
يقول بان الاثر الاول هو الاتصاف يجعله اثر الفاعل لا بمعنى انه جعله شيئا
بل بمعنى انه جعله في نفسه والاتصافات الاخر مترتبة عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها
متصفة بالوجود او متصفه بذلك الاتصاف ولا يدل ذلك على ان الاتصاف
بالوجود ليس اثره وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها اياها على ما فيه من الكلام
كما سبق انما يدل على نفي الجعل الثاني لا على نفي جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين
مما لا ينبغي ان يخفى على من له بصيرة وان شئت توضيح المرام فاستمع لما يتلى عليك
من الكلام وهو ان التأثير قد يكون اختراعيا اعني بافاضة الصور والاعراض
على المادة القابلة ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس
وهذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وقد يكون ابداعيا اعني الايجاد
عن الليس المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب
التكثر ومستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التأثير الحقيقي المسمى
الاول بالجعل وتاثير في بعض صفاته اعني كونه شيئا اخر وهو الموجود او غيره
فان اثره بالذات هو ذلك الاتصاف ولما كان المتعارف هو التأثير الاول
وكان في تصور هذا التأثير نوع غموض لم يفهمه الاكثرون وحصروا التأثير على المعنى الثاني
ولم يعلموا ان ما يفيده الفاعل شيئا يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان يصيره شيئا
ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه مؤدى عبارة المصنف من غير كلفة واعترض عليه اولا
فلانا لا نم ان اتصاف المهية بالوجود اثر الفاعل لان اثره واقع في نفس الامر
ويمتنع وقوع الاتصاف المذكور فيها لانه نسبة بين المهية والوجود وتحقق النسبة
في نفس الامر انما يكون بعد تحقق المنتسبين واما ثانيا فلان الموجود الذهني ليس
مادة للموجود الخارجي والوجود الخارجي ليس واردا عليه حتى اذا وجد الموجود
الذهني في الخارج كان ذلك من قبيل افاضة الاثر على القابل كيف ولو افاضة الاثر

على القابل وجب تبدل القابل من حال الى حال اخرى والموجود الذهني اذا وجد
في الخارج لم يتغير عما كان عليه قبل ذلك وكذا الحال في عكس ذلك واقول لو كان كذلك
لم يجعل ايجاد الباري تعالى لشيء من الممكنات ابداعا لانه تعالى عالم بجميعها فيكون من قبيل
جعل الموجود الذهني موجودا واما ثالثا فلان نفي التأثير الحقيقي عن القسم الاول
غير سديد لاشتماله على ما في القسم الثاني فان ايجاد الصور والاعراض بمنزلة
الابداع للاشياء وجعلها صفة للقابل زيادة لا يوجد مثلها في القسم الثاني
فكيف لا يكون هناك تاثير حقيقي وينحصر اثره في الاتصاف كما حسبه اقول
اما منع كون الاتصاف اثر الفاعل فهو بعينه ما ذكرته كما لا يخفى فاني قد بينت ان اثر الفاعل
هو الذات دون الاتصاف فايراد منع كون الاتصاف اثر الفاعل على كلامي
عجيب ليس بعجيب ولما تقرر عند المحققين ان الموجود الذهني والخارجي واحد بحسب المهية
وانما الاختلاف في الوجود وكان الوجود الذهني والخارجي واردين على موصوف واحد
وكان المهية بمنزلة المادة لهما وليس في عبارته اطلاق المادة على المهية فان مضمونها
شبه ايجاد الموجود الذهني في الخارج او العكس بافاضة الصور والاعراض على المادة
القابلة على انه لا محذور في هذا الاطلاق اذ قد وقع مثله في كلام القوم كما في شرح
الاشارات في بحث الالهيات والموجود الذهني اذا وجد في الخارج يتبدل حاله من العدم
الذهني الى الوجود الذهني كما ان المادة اذا تصورت يتبدل حالها من عدم التصور
بهذه الصورة الى التصور بها وايجاد الباري تعالى للممكنات انما لا يكون ابداعا على تقدير
كون الايجاد بافاضة الوجود الخارجي على الموجود الذهني كما هو مقتضى كلام المشائين
الا ان يريدوا بالابداع عدم سبق المادة بمعنى الهيولى لا عدم المسبوقية بالمادة
وما هو بمنزلتها من قابل مطلقا وليس مقصودنا انهم لا يطلقون الابداع على ذلك
بل الغرض انه ليس مما لا يكون مسبوقا بقابل اصلا فلا يكون ايجادا عن الليس المطلق
اما على تقدير كون اثر الفاعل هو الذات فهو ابداع محض لانه غير مسبوق بقابل اصلا
فان الباري تعالى ابدعها في علمه من غير سبق قابل بل عن الليس المطلق واما الايجاد الخارجي
فان كان غير علمه تعالى بها كما هو راي بعض في بعض الممكنات فهو ايضا ابداع وان كان
بافاضة الوجود الخارجي على تلك الاعيان الثابتة في العلم كما هو راي البعض لم يكن ابداعا

اقول

حقيقة وتحقيق الحق في هذا المرام يستدعي مجالا اوسع من هذا المقام ثم لا يخفى
ان معنى التأثير الحقيقي عن القسم الاول ان ذلك القسم ليس تأثيرا حقيقيا في ذات
الشيء فان الصورة الهيولى بالصورة او الموضوع بالعرض ليس تأثيرا في ذات الهيولى
ولا ينافي ذلك ان يشمل ذلك على القسم الثاني الذي هو تأثير الحقيقي على تقدير تسليمه
فان استلزام الشيء لغيره لا يستلزم ان يصدق على الشيء ما يصدق على الاثر
كما ان التصديق يستلزم التصور وليس بتصور قوله فكيف لا يكون هناك تأثير
حقيقي لا يرتبط بما ذكرته ولو قال فكيف لا يكون تأثيرا هناك حصولها لكان مرتبطا
وح يظهر فساده ثم قال هذا المعترض واعلم ان الموجد لا يحصل فردا من الوجود
في الماهية لما عرفت مرارا من انه ليس للوجود فرد عارض للماهية اصلا فتأثيره لا يكون في الوجود
قطعا بخلاف المسود فانه يحصل فردا من السواد في سطح الجسم بل الموجد يحصل الماهية
التي هي الموجود ومن ثم تجد بعض اقاويل الحكماء دالا على ان التأثير في الماهية وبعضها
دالا على ان التأثير في الوجود قال بهمنيار في التحصيل تأثير المؤثر في حقيقة الوجود
اعني الموجودية ثم لما عبروا عن الموجود بالوجود كما هو دابهم فانه قال بهمنيار في التحصيل
معنى جعل الوجود معنى به الموجود حسب بعض المتأخرين ان هناك مذهبين احدهما
ان التأثير في الماهية ونسب ذلك الى الرواقيين والثاني ان التأثير في الوجود
ونسب الى المشائين فان قلت لما كان الماهية الموجود امرا واحدا هو اثر الفاعل
فلماذا صح ان يقال السواد موجود من الفاعل ولا يصح ان يقال السواد سواد
من الفاعل قلت ذلك بواسطة انك وصفت الموضوع هناك بانه سواد وهو هو في المرتبة
نفسه سواد ولا يمكن ان يصير سوادا ولا ان يجعله جاعل سوادا في تلك المرتبة
فلم يصح سوادية حال كونه موضوعا في هذه المرتبة الى امر اخر ولو عكس الامر
ووضع بانه موجود يصح ان يقال بعض الموجود سواد من الفاعل ولا يصح ان يقال الموجود
اقول ان اراد ان الموجد لا يحصل في الماهية فردا موجودا في الخارج للوجود
فسلم على ان هذا الفاضل قد اسلف انه يجوز ان يكون الوجود موجودا في الخارج بذاته
ويكون الماهية موجودة به وهذا ايضا في هذه المقدمة مما لم يثبت بطلانه وكذا لم يتم هذه
المقدمة وان اراد انه لا يحصل فيها بحسب نفس الامر فردا اعتباريا مسلم الحصة فلا بد له

من بيان وما ذكره في بيانه سابقا قد عرفت حاله لا يقال انه في نفس الامر
اما ان يكون في الخارج او في الذهن فلو كان الموجد يحصل فردا من الوجود في الماهية
فاما ان يكون ذلك الفرد في الخارج وقد علمت بطلانه واما ان يكون في الذهن
فلو لم يكن ذهن ذاهن لا يكون تلك الماهية موجودة مع انا نقول هذه مغالطة
جارية في غير الوجود من الصفات الاعتبارية الواقعية كالاستقامة والانحناء
وحلها ان الموجود في نفس الامر هو ما يكون له نحو ثبوت غير الثبوت الخارجي دون
فرض الفارض فان الدليل انما يدل على هذا القدر واما ان ذلك في خصوص الذهن
او غيره فلا يدل الدليل عليه الا انهم اسندوا هذا النحو الى الذهن بناء على الظاهر
كما ذكره الاستاد المحقق قدس سره في حاشية التجريد على انا نقول بعد تسليم ذلك لا نم
بطلان التالي فانه على تقدير انتفاء جميع المدارك حتى المبادي العالية لا يتحقق شيء من الاشياء
نحو من الانحاء اصلا هذا وانكار ان هناك مذهبين بعيد جدا نعم الطائفتين ليس بين
القدماء خلاف في ان اثر الفاعل اي الصادر الاول هو الماهية كما فصلناه في تعليقاتنا
او افردناه في رسالة وما ذكره في جواب السؤال من انه يصح ان يقال بعض الموجود
سواد من الفاعل ولا يصح ان يقال بعض الموجود موجود من الفاعل هادم على زعمه
صحة تقسيم الموجود الى الموجود بذاته والموجود بغيره قوله وكان ناقل الشرح
قد في حواشيه قد علم انه لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل المشمش
ثم لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرره الله فالجاعل جعل المشمش مشمشا اذ لو لم يوجده
لم يكن مشمشا فمراده انه متعلق الجعل بالذات بكونه مستغنيا عن تأثير جديد اي بعد وجوده
ومن يقول ان اثر الفاعل هو الماهية بعينها يقول كونه موجودا مستغن عن التأثير الجديد
اي بعد التأثير في الماهية وان كان مجعولا على انها لازم لما هو المجعول اولا وبالذات
واعترض عليه بانه لا يلزم من سلب المشمش عن المعدوم ان لا يكون المشمش مشمشا فان المشمشة
غير صالح لان يصير مشمشا ولا محذور في صدق ذلك فالمراد بقول الشيخ الجاعل
لم يجعل المشمش مشمشا ما هو المتبادر منه ولا يحتاج الى ارتكاب التعسف الذي التزمه في توجيهه
ولا الى ما نسبه الى من يقول اثر الفاعل هو الماهية بعينها قوله لا يخفى على من له ادنى مسكة
انه على تقدير عدم المشمش في الخارج يصدق لا شيء من المشمش بمشمش في الخارج وعلى تقدير

انتفاء في الذهن يصدق لاشئ من المشمس بمشمس في الذهن ولا في الخارج
وبعد ذلك فيلوح على هذا الكلام من الخلو عن الانتظام ما يمنع عن الالتفات اليه
اولى الافهام **قوله** ان المؤثر بعد البقاء الخ ذكر في الحواشي ان ظاهره اختيار
الشق الثاني فان البقاء امر متجدد ولم يتعرض لدفع محذور هذا الشق وهو عدم كون التاثير
في الباقي بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل وتقرير الجواب على الوجه الذي
ان يختار الشق الاول ويقال المحال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستانف لا التحصيل المستمر المتعلق
بامر مستمر فالفاعل مفيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل
الذي كان حاصلا اذ المعنى منه هو الاستتباع لا غير فهناك استتباع مستمر لتابع مستمر
او يختار الشق الثاني ويمنع لزوم عدم التاثير في الباقي بل لا معنى للتاثير في الباقي الا ذلك
واعترض عليه بان اختيار الشق الاول انما يستقيم لو كان التحصيل امرا ممتدا تدريجيا
واقعا بعض مفروض منه في الزمان الاول وبعض اخر في الزمان الثاني اذ حينئذ يصح
ان للفاعل تحصيلا في الزمان الثاني كما ان له تحصيلا في الزمان الاول وهما تحصيل واحد لكن الكلام
في السؤال في التحصيل الدفعي ولا معنى فيه ذلك اي التحصيل الدفعي مع الحصول المترتب عليه الواقع
بتمامه في الدفعة الاولى وصار مفروغا عنه ولم يبق للفاعل عمل ولا معنى لافادة الامر
الحاصل في الزمان الاول في الزمان الثاني بحصول وتحصيل باقيين على الزمان الثاني
حيث لا يكون للمفيد عمل في ذلك الامر ولا تاثير فيه في هذا الزمان اللهم الا ان يراد
ان الفاعل افاد وجود شئ في الزمان الاول واستمر ذلك الى الزمان الثاني وح
لا يظهر الاحتياج الى الفاعل في الزمان الثاني على ما هو المط فيصح اختيار الشق الثاني
لتتميم الكلام وحصول المط **اقول** لا يخفى على من له ادنى استقامة في الفطرة انه لو كان
التحصيل امرا ممتدا تدريجيا واقع بعض منه في الزمان الاول وبعض في الزمان الثاني
لكان التحصيل واقعا في مجموع الزمان الاول والثاني فلم يصح ان للفاعل تحصيلا في الزمان الثاني
وتحصيلا في الزمان الثاني بل كان التحصيل على هذا التقدير واقعا مرة واحدة في الزمان
المنقسم الى الجزء الاول والثاني ولا يكون الواقع في احد الزمانين تمام التحصيل بل جزء
مفروض منه كما صرح به بل انما يصح ذلك لان معنى التاثير هو الاستتباع وهو نسبة بحدها
العقل بين العلة والمعلول فما دامت تلك النسبة مستمرة يستمر وجود المعلول واذا انقطعت

تلك النسبة انقطع وجوده فقد اشتبه عليه الامر وخبط خبطا جليا ثم لا حاجة
الى فرض السؤال في الامر الذهني بل اكثر الامور الخارجية وهي ما ليس زمانيا كذلك
ولا شك ان استتباع العلة المعلول وان كان دفعة لكنه قد يستمر فيستمر المعلول
وقد لا يستمر فلا يستمر المعلول وليس معنى التاثير ان العلة تعمل عملا على نحو عمل النار
في تسخين الماء وعمل الخياط في خياطة الثوب حتى اذا تم عمله لم يبق للعلة تاثير لما
يحكم العقل من الاستتباع وهو حاصل مستمر ما دام المعلول مستمرا ولا معنى للتحصيل
والتاثير والافادة ونحوها من جانب العلة الا هذه النسبة اعني الاستتباع ولا معنى
للتاثر والاحتياج ونظائرهما من جانب المعلول الا التبعية اللازمة للاستتباع لا ان
الفاعل يعمل عملا بالمعلول فاذا تم العمل لم يبق له تاثير على ما ينساق الى الاوهام العامة
ومال اليه هذا القائل ومن العجب ان عبارة الحاشية تنادي على هذا ولم يتنبه له وزعم
انه لا يظهر الاحتياج الى ان الفاعل في الزمان الثاني فظهر انه يمكن اختيار الشق الاول
على ما علمت واختيار الشق الثاني بان يقال الاستتباع في الزمان الاول يستلزم التبعية
في الزمان الاول والاستتباع الثاني للتبعية في الزمان الثاني والحاصل انه ان اعتبر
اضافة الاستتباع الى الزمان الاول والثاني واعتبرت تعددهما بهذا الاعتبار
كان بازائه التبعية في الزمان الاول والزمان الثاني فقد تبين صحة اختيار كلا الشقين
والله الموفق **قوله** ولمزيد توضيحا لهذا المقام قلت في الحواشي وقد اورد بعض القوم
ههنا سؤالا تقريره ان الذي هو شان الممكن حال البقاء يفتقر الى العلة المرجحة
لوجوده على عدمه الان تلك العلة لا يجب ان يكون موجودة في زمان وجوده لجواز
ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فيكون العلة حال وجودها
موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها وعدمها اما بذاتها واما باعطائه قوة يبقى بها
واجاب عنه بانه لا معنى لايجاب العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت مؤثرة
في الحال لا لما وجد الا في ثاني الحال فاتصافها بالمؤثرية اما في حال وجودها او في
حال عدمها والثاني باطل لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة وعلى الاول
تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه او لا فيهما وعلى الثالث يلزم الواسطة
وعلى الثاني اجتماع وجود المعلول وعدمه لان التاثير لما كان عبارة عن وجود المعلول

في الزمان م

اول

فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين الاول فلم لا يجوز ان يكون الشي
موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما حديث اعطاء القوة فهو ايضا فاسد لان
تلك القوة امر ممكن فيفتقر الى مرجح والكلام في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام
في اصل المبحث ثم اوردت عليه ان للسائل ان يقول لا نم ان معنى التاثير ما ذكرتم
بل هو عبارة عن كون وجود الشي مستتبعا لوجود آخر وهو امر مغاير لوجود العلة
والمعلول سلمناه لكن قوله فلو كانت مؤثرة في الحال لا فيما يوجد الا في الحال مخلط
لان الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشي فيما لا يوجد الا بعد
انقضائه بل ربما كان فيما يوجد حال وجوده وانقضائه معا وحينئذ يحتاج ان ايضا فيهما بانه
حال عدمه قوله والثاني بط لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الوجود بديهة قلنا
الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون حال البقاء معلولا بعلة كانت موجودة قبل ذلك
فاستحالة تاثير الموجود الذي عدم حال عدمه في بقاء الموجود اول المسئلة وعين النزاع
ودعوى البداهة فيه دعوى البديهة في محل النزاع على انه يلغو المقدمات والترديدات
او نختار ان انقضائها حال وجودها قوله تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه
قلنا بل حال وجود المعلول ولا يلزم منه ان لا يكون الشي بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول
بل كونه في حال وجوده موجبا لوجود المعلول في تلك الحالة وما بعدها اعني البعض
ما بعده وقس على ذلك الكلام في القوة التي ذكرت والحق ان من جوز اسناد
المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة في الحال على قياس مخلية
عدم المعد في وجود المعلول فلا يجدي معه هذا الدليل بل الذي ينفعه ان يحصل ان التاثير سواء
كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار
فان الحادث انما يفيض العلة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن
ولهذا لا يصح ان يقال ان شيئا جعل وجود شي بحيث لا يكون الا بعد العدم فهذا غير مقدور
عليه بل بعض ما هو مقدور واجب له ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب له ان يكون بعد
عدم فالوجود من حيث هو وجود تلك المهية مستفاد من العلة واما صفته وهو انه بعد ما لم
فلا يجوز ان لا يكون عن علة وحصل ذلك في الهيات الشفاء ثم ذكرت ان التحقيق ان التاثير
انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازمه فلا يحتاج الى تاثير جديد بل هو مستند

الى نفس هذا الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول
العقل كما يحكم باستحالة تاثير المعدوم في الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر
اذ على التقديرين التاثير في نفس الوجود دون الوصف كما فصل واللازم عليهما استناد
الوجود الى المعدوم وهو مما يقبض منه صريح العقل هذا كلامي في الحواشي واعترض عليه
من وجوه منها ان منع كون معنى الايجاب وجود المعلول غير وارد عليه لانه لم يدع
ذلك بل معنى الايجاب وجود المعلول بالعلة ومرجع ذلك الى صدوره عنها ومنها
انا لا نم ان كلام المورد في بقاء المعلول بعد انقضاء علته بل كلامه في وجود المعلول
كانت بعلة موجودة قبل وجوده كما يدل عليه قوله لجواز ان يكون حال بقائه معلولا بعلة
كانت موجودة قبل ذلك ويلزم من ذلك تاثير الشي فيما يوجد بعد انقضائه لا فيما يوجد حال
وجوده وعدمه معا كما حسبه فلا يرد عليه الايراد الذي بني عليه وهو اختيار انقضاء
العلة المؤثرة حال وجودها ومنها ان دعوى البداهة ليس في اول المسئلة وعين النزاع
وذلك لان النزاع في جواز وجود المعلول بعلة سابقة وقد قسمه المجيب الى قسمين وادعى
البداهة في القسم الثاني فكيف يكون دعوى البداهة في اول المسئلة وعين النزاع ومنها
ان قوله ان التاثير انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم فلا يحتاج الى سبب جديد
لي خير المنع اذ لا منافاة بين ذلك وبين كون سبب اللازم حدوده لا بد لنفي ذلك من دليل
اقول اما الايراد الاول فساقط لان حاصله تاويل عبارته الى معنى يحتاج الى اول
آخر لان التاثير هو الاصدار الذي هو صفة العلة دون الصدور الذي هو صفة المعلول
فيحتاج تصحيحه الى ان يراد منه كونه صادرا عنه المعلول حتى يرجع الى ما ذكرته من كونه مستتبعا
لوجود آخر ثم اني لما تنزلت عن هذا المنع لسوء كلامه هذا التاويل فما ذكره في دفع هذا المنع
ظاهر البطلان واما الثاني فساقط من الاول لان السائل انما اورد هذا السؤال على بقاء
المعلول بعد علته كما ذهب اليه بعض المتكلمين ونادي عليه ايضا قوله لجواز ان يكون حال بقاء
معلولا بعلة كانت موجودة قبل ذلك او بان يعطيه قوة يبقى بها كما لا يخفى وقد انقلب عليه
الحال فتمسك به على خلاف ذلك وهو من العجائب وليت شعري كيف يتصور اعطاء القوة
التي يبقى بها على ما حمله عليه من وجود المعلول بعلة سابقة عليه بالزمان فان اعطاء القوة انما يتصور
في حال الوجود اذ يستحيل اعطاء القوة للمعدوم واما الثالث فاسقط منهما لان الكلام

في بقاء المعلول بعد زوال العلة كما عرفت ولا شك ان من يجوزه يجوز بقاء المعدوم
في وجود المعلول بعد زواله فدعوى البداهة فيه دعوى البداهة في محل النزاع واما
منشؤه عدم ملاحظة ما نقلته عن الشيخ والاغماض عن المقدمات الجلية مشاغبة
كما لا يخفى على من له سليم ذائقة عن حدر المراد ومرارة الامتراء وقد تذكرت في هذه
الحال انه كان قبل ذلك عندنا رجل من سادات اصفهان مشتغل بطلب العلم
فاشتغل عند بعض اصحابنا بقراءة اشكال التأسيس وكان يقصر ذهنه عن تناول
تلك المطالب فترك وكان يقول الناس مجبورون على انه لا مجال للبحث في الهندسة
وكلما جهد فلان في ان يثبت على اول شكل من اشكال التأسيس لم اسلم له ولم تيسر له
الزامي وقد رايت في بعض التواريخ ان بعض المبتدئين اراد ان يتعلم الحكمة من ابي علي
فقال له لا يمكنك ذلك الا بتخلية النفس عن المقدمات الجدالية والوساوس الوهمية
والخيالية وترك الشغب والجدال وقصر الهمة على طلب الكمال فالتزم المبتدئ ذلك
واشتغل بالحكمة فبينما هو في التعلم غلب عليه ما اعتاده من الوساوس والهواجس
فحافظ على سكونه وقال الم اقل لك هذب نفسك ثم اشتغل بما انت بصدده
قوله يعني انما قيدنا المؤثر الخ قال في الحواشي اشار بهذا التفسير الى انه ليس معرعا
على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى المؤثر هو الذي يستند الى ذلك الاصل
والتقييد بالموجب لامر اخر وعلى هذا قوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف
على جزائه ولهذا جاز لا على جاز فقط قوله نقله المصنف للاعتراض ولم يتعرض عليه
ولم يتعرض لدفعه سقط الاعتراض من قلم الناسخ ثم نقل عن بعض الفضلاء انه اعترض
على ان القديم لا يستند الى المختار محتجا بما ذكره في انه ثم ان الحكماء منهم استندوه
الى الصانع مع اعتقادهم ان العالم قديم والصانع مختار فيتوجه النقض بكلامهم
ودفع بان معنى الاختيار الذي اتفقوا على نفي قدم اثره صحة الفعل والترك وليس معنى
الاختيار الذي اثبته الحكماء للباري تعالى هذا المعنى ولا مستلزما له بل معناه ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فانه ليس ذلك المعنى لا مستلزما له اما الاول فظ واما الثاني
فلان مشية الفعل ربما يكون لازمة للمختار ويستحيل الانفكاك بينهما كما في مشية العالم
للباري عندهم اقول القوم ان فرقوا بين معنى الاختيار وجوزوا استناد القديم

لا دخل له في هذا الحكم اصلا
وان استناد القديم الى المؤثر

الى المختار باحد المعنيين دون الاخر الا ان دليلهم على امتناع استناد القديم
الى المختار باحد المعنيين المذكورين دليل بعينه على امتناع الاستناد الى المختار بالمعنى
الاخر ايضا لان القصد الى ايجاد الموجود قصد الى تحصيل الحاصل سواء كان القصد
الى ذلك الايجاد امرا لازما له اولا وخصوصية كون مشية الفعل لازمة لا يدفع كون
القصد قصدا الى تحصيل الحاصل ولا نوق بان القصد الى ايجاد الموجود قصد الى تحصيل
الموجود بهذا الايجاد في صورة المشية اللازمة دون القصد الى ايجاد الموجود في القصد
بمعنى صحة الفعل وتركه اذ البديهة لا يفرق بينهما في ان كلا منهما قصد الى تحصيل الحاصل
بحسب بادي الراي دون التحقيق بناء على انه قصد الى ايجاد الموجود بذلك الايجاد
واعترض عليه بانا لا نم ان الدليل المذكور دليل بعينه على امتناع استناد القديم
الى المختار بالمعنى الاخر لان المختار بالمعنى الاخر لما لم يلزمه القصد الى ايجاد القديم
لم يلزم ان يكون القديم حاصلا معه فلم يلزم ان يكون قصده الى ايجاد الحاصل ام الحكم
الدليل فان قلت القديم حاصل في جميع الازمنة ففي اي وقت قصد ايجاده يكون
قصدا الى تحصيل الحاصل قلت المختار الذي لا يلزمه القصد يستحيل ان يكون علة للقديم
والا لزم جواز انعدام القديم في نفس الامر لكن يمتنع انعدامه لانه لما ثبت قدمه
يمتنع عدمه وسيصرح به المص واذا استحال ان يكون المختار المذكور علة للقديم
فرض ذلك المح جاز ان يستلزم محالا آخر وهو انفكاك القديم عن المختار المذكور
فتأمل قوله المختار بالمعنى الذي لا يلزمه القصد لا يخ من ان يكون الاثر حاصلا معه
دائما اولا وعلى الاول لا يمكن استناد ذلك الاثر الى المختار بهذا المعنى بناء على ما هم
ان القصد الى ايجاد الموجود مح وعلى الثاني لا يكون قديما وعلى التقديرين لا يتحقق استناد
الى المختار بهذا المعنى فلا عبث بما ذكروه من استناد القديم الى المختار بالمعنى الذي
يلزمه القصد وعدم جواز استناده الى المختار بالمعنى الاخر وما ذكره في معرض الجواب
لا يدفع ذلك بل فيه خبط عظيم لان اول كلامه مشعر بجواز استناد القديم الى المختار
بالمعنى الذي لا يلزمه القصد حيث منع جريان الدليل لامتناع الاستناد فيه بناء
على انه لا يلزم ان يكون حاصلا معه فلا يكون قصده الى تحصيل الحاصل وقد صرح اخرا
بان المختار الذي لا يلزمه القصد يستحيل ان يكون علة للقديم وبانه اذا فرض ذلك المح جاز

اذ بعضهم ذهبوا الى انه شيخ فقط وبعضهم الى انه شاب جعد فكيف لا يبقى عندهم
من الجسم الا الاسم وسوط **اقول** الذين لا يكفرهم المتشرعون بالبلكفة انما ينفون
عنه تعالى خواص الاجسام كما هو مصرح به في العبارة المنقولة فلا يبقى من الجسم عندهم
الا الاسم فالذاهبون الى ما نقله ان تشرافي ذلك بالبلكفة لم يكفرهم والاهم
يكفرون فظهر انه لا ايراد على ما ذكرته ونفي الايراد عليه حيث خص عدم التكفير بعدم
اثبات الحدوث ثم الشيخ الفقط والشاب الجعد لم اطلع عليه في كلام غيره **قوله**
وادعى ان صفاته ليست زائدة قال المعترض اقول بعد تمهيد مقدمة هي ان الصفة
الشيء على قسمين احدهما ما يكون قائما به غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالقياس الى زيد
والثاني ما يكون محمولا عليه مواطاة ولا يكون ذاتيا له كالكاتب بالقياس اليه
وان هذا القسم من الصفات لما كانت محمولة على موضوعاتها بالمواطاة كانت عينها
ومتحدة معها من وجه وان كانت مغايرة لها من وجه اخر اذ صحة الحمل كما مر
اليه الاشارة يقتضي ذلك ومن ثمة قيل صحة الحمل الايجابي في القضايا الخارجية
يقتضي اتحاد الطرفين في الخارج وتغايرهما في الذهن واعلم ان من ذهب الى ان
صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته المقدسة قد حصر صفاته في القسم الثاني ونفى
القسم الاول من الصفات عنه فانه عنده عالم مثلا لا ان العلم صفة قائمة به تعالى
كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه بذاته نفس ذاته فاعرف ذلك **اقول**
هكذا ذكر في التعليق الذي تصديناه في هذه الاوقات وقد كان ذكر فيما سلف
منه من الحواشي ان العالم لما كان محمولا عليه بالمواطاة كان عينه ولم يتعرض لهذا التفصيل
وكنت اوردت عليه ان ما ذكره يقتضي ان يكون الصفات مطلقا عين الموصوف فان الكلي
مطلقا متحد مع ما صدق عليه فيكون الوجود عين الذات في جميع الماهيات بناء
على ما نقل الفاضل عن بهمنيار من ان المراد بالوجود الموجود فاورد المعترض هذا الايراد
الذي كنت اوردته على المصنف ممنوع اذ لا حجر في ان لزيد العالم بعمرو صفتين
صفة متحدة معه وهو العالم وصفة قائمة به وهو العلم بعمرو وكذا لا حجر في ان الوجود
بمعنى الموجود عين الماهيات ومتحد معها بوجه كيف وهو محمول عليها بالمواطاة **واقول**
بعد الاغماض عما صدر عنه من تحريف الكلم عن مواضعها الوظيفة ههنا بيان معنى قولهم

ان صفاته عين ذاته وان الوجود عين ماهيته على وجه لا يشاركه غيره وليس ما ذكره
وافيا بذلك الغرض كما لا يخفى اذ حاصل ما ذكره في الاتحاد مشترك بين الواجب تعالى
وغيره واما نفي مبدا الاشتقاق فشيء اخر وذلك ظ لذي الطبع السليم **قوله**
ومنه الثنوية من المجوس قد يعني النور والظلمة قيل كانهم ارادوا بالنور المجرد وبالظلمة
الجسم **اقول** ليس الامر كذلك فانهم جعلوا الظلمة مبدا الشر وليس الجسم شرا
محضا ولا مبدا مخصوصا بالشر كيف وهم يسمون النور يزدان والظلمة اهرمن ويريدون
ما يريده غيرهم من الشيطان ولهم في ذلك حكايات مشتملة على معارضات
ومصادمات وقعت بين يزدان واهرمن لا يبقى بعد النظر فيها هذا الاحتمال
اما المدة فقيل ان ارادوا بسبق المدة على الحادث ان المدة اي الزمان امر موجود
قبل وجود الحادث كما هو الظاهر من العبارة لم يكن هذه الدعوى بينا ويحتاج الى
وان ارادوا به ان قبل الحادث ما يتقدم عليه تقدما لا يجامع بهذا التقدم المتقدم
مع المتأخر كما هو الظاهر من مقالتهم فانهم وجدوا هذا التقدم وسموه بالتقدم الزماني
فالدعوى مستغن عن البيان فان وجود الباري تعالى وعدم الحادث متقدمان عليه
بهذا التقدم والظاهر ان مرادهم هذا **اقول** لا نزاع ان الظاهر ان مرادهم هذا اما اولا
فلان ذلك هذر من القول فلا يكون من المطالب الحكمية لتضمن مفهوم الحادث الزماني
سبق العدم عليه فيكون حاصل هذا الدعوى ان ما يكون وجوده بعد عدمه يكون عدمه
والواجب تعالى سابق عليه وهو لغو وامثاله ليست من المطالب الحكمية في شيء
واما ثانيا فلانهم اخذوا ذلك بالمقدمات الدالة على وجود الزمان وليت شعري
اذا كان مرادهم ما ذكره فاي غرض يتعلق بذلك حتى يورد في المطالب العلمية
قوله فلانه لا يكون نفس العدم نقل عن بعض الفضلاء ان العدم الذي
يسبق الحادث عين العدم اللاحق اذ لا تمايز ولا تعدد بين الاعدام الا بحسب الوجود
فاذا كان الوجود واحدا يكون العدم واحدا وتكرر حصول العدم لا يدل على المغايرة
بحسب الذات والمغايرة بحسب الاعتبار بسبب وقوعه في زمانين لا يدفع المحال اللازم
من كونه معروضا للقبلية اولا وبالذات **اقول** هكذا نقله المتعصب للاعراض
ولم يعترض عليه والاولى ان يقال ان تقدم العدم السابق ليس لكونه عدما لذلك

الشيء لاشتراكه مع العدم اللاحق واللاحق في الشيء آخر سوى وقوعه في الزمان
السابق ولذلك لا ينقطع السؤال الا بأخذ الزمان فان ما ذكره من انه اذا كان الوجود
واحدا يكون العدم واحدا انما يكون كذلك لو انحصر ما به تمايز الاعدام في تعدد
الوجود وهو ممنوع لجواز تعددها وتمايزها بامر آخر مع اشتراكهما في رفع وجود شيء واحد
كاختلاف الوجودين بالاعتبار فيما نحن فيه فان العدم السابق رفع الوجود بصفة السبق
واللاحق رفع الوجود بصفة التأخر بل نقول ان اردت بذلك كلما كان الوجود واحدا
كان العدم واحدا انه اذا كان الوجود وجود شيء بعينه فعدم واحد كيف ما كان
فممنوع لجواز ان يكون الاختلاف بين العدمين بسبب كون احدهما رفع وجود ذلك
الشيء في زمان او بصفة والآخر رفع وجود ذلك الشيء بعينه في زمان آخر
او بصفة اخرى وان اردت بذلك انه كلما كان الوجود واحدا بمعنى انه لا تعدد فيه
اصلا فالعدم واحد فعلى تقدير التسليم لا يجديك لان الوجود من المضاف اليهما
فيما نحن فيه مختلف باعتبار التقدم والتأخر قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية
لا يكون بعد نقل انه قد اورد عليه ان هذا انما يدل على ان اعدام بعض الحوادث التي
تقبل الفناء لا يكون معروضا بالذات للقبلية ولا يدل على ان اعدام جميع الحوادث
كذلك اذ من جملتها ما لا يقبل الفناء كالنفوس الناطقة فلا يكون لها اعدام متأخرة
واجيب بان البديهة لا تفرق بين عدم وعدم في كونهما معروضين للقبلية وعدمها
فاذا ثبت في بعضه عدم كونه معروضا للقبلية بالذات ثبت في الكل نفي تلك المعروضية
بحكم تلك البديهة اقول الاولى ان يقال ان سلسلة السؤال انما تنقطع عند عروض الزمان
على ان غيره ليس معروضا للقبلية بالذات قوله بل الجواب ان ماهية الزمان
قد في الحواشي بل تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن
السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج
فاجزاؤه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها كما ان اجزاء الخط
المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره في معنى
عدم الاجتماع على انه مما يتطرق اليه المناقشة بان الزمان الممتد غير موجود عندهم
في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر يرتسم في الخيال فوجود اجزائه فيه ايضا

ذلك لانه

محال لان اجزاء الزمان زمان فمن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج
لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فما يدريك لعلها لو وجدت
في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من نفى وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم
لاجتماع اجزائها لا محالة واعترض عليه بانا لو كنا ندرك الآن موجودا وندرك ايضا
اختلاف نسبة اليه مستقيما ان يقال يرتسم اختلاف نسبتها الى الاكوان في الحس
المشترك فقط لكن ادركنا ان الآن الموجود في الخارج وادركنا الاختلاف نسبة الى الموجود
والمستند لا شبهة فيه اقول لا يلزم من كون ارتسامه في الخيال بسبب الآن
السيال وعدم استقرار نسبة الحركة الى حدود المسافة ان يشاهد الآن السيال
واختلاف نسبته كما انا لا نشاهد القطرة النازلة ونشاهد الخط المرتسم منه فان
المدعى ان هذا الارتسام في الواقع بسبب ذلك الرسم وانما عرفنا ذلك بالبرهان
لا انا نشاهد ذلك الرسم ونشاهد الاختلاف الذي هو سبب ارتسامه ليت
شعري كيف تصور هذا المعترض هذا المطلب مع تعاون هذه الاوهام عليه
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت الاجزاء ايضا في الحواشي فيه نظر لانه كما ان اتصاف
الموجودات الخارجية بالاوصاف لا بد من علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية
باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها
كما ذكره ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه
من علة سواء كانت موجودة اولا فاذا لم تكن علة ذواتها وهي متفقة الماهية لزم الترجيح بلا مرجح
او مختلفة لزم المحذور الآخر والاولى ان يقال هو ان ماهيتها تقتضي ذلك وماهية التوسط الذي
يرسمها يقتضي تقدم بعض منها في الارتسام على البعض كما ان القطرة النازلة تقتضي
رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها على بعض وفوق هذا كلام آخر وهو انه
كما ان الكم المتصل مقدار الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة التي هي المقتضي للتجدد ولا معنى له
سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء
هي المتقدم والمتأخر لان كل الامتداد اذا كان استمرار المقتضي للتجدد فبعض المقتضي لا معنى
للتقدم والتأخر الاجزاء من تلك الامتداد وحدات مفروضات فيه والكلام انه لم اختص
هذا الجزء او الحد بالتقدم كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا الحد وهذا الحد

بهذا الوضع ولا شبهة في ان هوية الجزء الواحد لا تحصل بدون ذلك فحاصل السؤال
انه لم كان هذا هذا او هذا التحقيق ما سمعتهم يقولون في الجواب ان تصور عدم الاستقرار
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة وان له حقيقة
غير عدم الاستقرار تقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما تصير متقدما ومتأخرا
بتصور عروضها له على ما في شرح الملخص للاشارات وقد اخذه من تلاه على الوجه
الذي قررته لانه لم يحرر الجواب على ما هو دابه في هذا الكتاب واعترض عليه اما اولا
فلان ما حكم به من ان اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية لا بد له من علة
غير مسلم اذ الامور الاعتبارية ليست في نفس الامر فلا يكون اتصافها بصفاتها
واقعة فيها ايضا وما لا يكون في نفس الامر لا يحتاج الى العلة وعلى تقدير احتياجه فلا نسلم
في معلوله سواء كانت موجودة او لا جاز ان يكون علة معدومة وح جاز ان لا يكون
مختلفة الماهية ولا متفقها فان كل واحد منها فرع للماهية والمعدوم لا ماهية له فلا يلزم شيء
من المحذورين واما ثانيا فلان بعد الاغماض عن الكلام المذكور لا بد من ان يكون المراد
ان القبلية والبعدية اجزاء الامتداد الغير القار الذي هو الزمان فذلك غير مسلم فان
القوم اتفقوا على انهما من الاعراض العارضة له وان اراد انهما عارضان له فنطلب
سبب عروضهما باق على ما كان اذ لا يجوز بعض ذلك الامتداد معروضا للقبلية
وبعض آخر معروض للبعدية وليس هذا بمنزلة قولك لم صار هذا هذا وانما يكون كذلك
لو كان هذا في كلام القائل اشارة الى القبل والى معروض القبلية ومن البين انه ليس
كذلك لظهور انه اشارة الى جزء صار معروض القبلية **اقول** لا شك ان الامور
الاعتبارية قد يكون متحققة في نفس الامر وهي التي تسمى اعتبارية واقعية ككون السماء فوقنا
وزوجية الاربعة وكون الوجود من المعقولات الثانية وتلك الامور الاعتبارية
لا بد لها من علة ولذلك صرحوا بان ماهية الاربعة علة لاتصافها بالزوجية وان الامكان
علة للاحتياج الى غير ذلك وتفصيله ان المفهومات كلها متحققة في نفس الامر من حيث
انها مطابق لتصوراتها بناء على ما عرفت غير مرة من انها تقع موضوعا لقضية موجبة
صادقة واقل ضرورية لكونها معلومة لله تعالى ومغايرة لغيرها واما من حيث انها مطابق
للتصديقات فقد يكون متحققة فيها كالنسب التي هي مضمون القضية الموجبة الصادقة مثل كون الاربعة

زوجا والثلاثة فردا وقد لا يكون كالنسب التي هي مضمون القضايا الكاذبة مثل
كون الاربعة فردا والثلاثة زوجا فان ذينك المعنيين وان كانا موجودين في نفس الامر
لكنهما ليسا مصداقا للقضية الموجبة فان الاربعة ليست فردا في الواقع بل زوج ومتصفة
في نفس الامر بالزوجية وان كان كونها فردا موجودا في نفس الامر فان وجود
ذلك الكون في نفس الامر ليس مصداقا لتلك القضية الموجبة فان الاربعة ليست
ومن البين ان ما سوى واجب الوجود فلا اتصافا بالوجود علة فلا بد للامور الاعتبارية
مطلقا من علة فان كانت اختراعية صادقة كمضمون قولك الاربعة زوج اعني اتحاد
الاربعة بالزوج واتصافها بالزوجية بحسب الواقع على النحو الذي هو مطابق الحكم ومصداقه
فعلته اما الموضوع او هو مع غيره من شرط او وصف وان كانت اختراعية محضة
ككون الاربعة فردا فلا وجود لها من حيث انها مطابق التصديق ومصداقه فلا علة
لوجودها من تلك الحيثية نعم لها وجود في الذهن من حيث انها متعلق التصديق فعلة
وجودها من تلك الحيثية هي الذهن لا غير نعم لها وجود في نفس الامر من حيث انها مطابق
للتصور ويشترك في هذا النحو من الوجود مع القسم الاول ولها علة بحسب ذلك الوجود
لا محالة وكيف يتوهم ان اتصاف امر بحسب الواقع بصفة يستغني عن العلة او ان الامور
الاعتبارية لا تتصف بصفة بحسب الواقع او انها ليست موجودة اصلا في نفس الامر
اذ لو كان كذلك لم يصدق شيء من الاحكام التي تقع موضوعاتها مثل قولهم الامكان
علة الحاجة وغير ذلك مما لا يحصى من المباحث التي هي معركة الآراء ولا يقال نزاعهم
في اتحاد تلك الموضوعات بالمحمولات لا في اتصافها بمبادي المحمولات ونحن انما نعني
الاتصاف دون الاتحاد لانا نقول الغرض انه لا فرق بين الامور الموجودة في الخارج
والاعتبارية في ان كون بعضها متقدما وبعضها متأخرا يحتاج الى علة سواء سميت
ذلك اتحادا مع المحمول او اتصافا بمبدا المحمول فسمه ما شئت فان الاتحاد البعض
من الامور الاعتبارية الواقعية كالاتصاف فلا بد من علة سواء كان من الامور الخارجية
او الاعتبارية وتلك العلة لا بد ان تكون موجودة في نفس الامر سواء كانت
موجودة في الخارج او لا فلا تكون معدومة في نفس الامر فلا يجوز ان لا يكون مختلفة
الماهية ولا متفقها فان الموجود في نفس الامر له ماهية لا محالة وان لم يكن موجودة

في الخارج أولا فلا يكون معدومة في نفس الامر ثم لا يخفى عليك ان ما نقله عن
الاشارات صريح في ان القبلية والبعدية لا يزيدان على حقيقة الزمان فلا يصح
قوله ان القوم اتفقوا على انهما من الاعراض العارضة له ثم على تقدير كونهما عارضين
فانما ينبغي طلب سبب العروض ان لو لم يكن العارض لازما كما ذكر وجه الاربعة اذ على
التقدير لا معنى للسؤال وما نحن فيه من هذا القبيل كما لا يخفى **قوله** وهذا الوجه في غاية
السقوط قلت عليه لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج كان من الامور التي
يقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود وغيره لم يتم
الاستدلال واعترض عليه بان من البين ان كثيرا من الممكنات معدوم في الخارج
فلم يكن الامكان من هذا القبيل ولم يجوزه عاقل انه منه ولذلك لم يتعرض له لجلالة
انتفاء الامكان في الخارج لانه يحتاج الى بيان ومن الجائز ان لا يكون المستدل
واقفا على دليل انتفائه ويكون ذاهبا الى وجوده فحكم الله بان صحة دليله مبني على ذلك
القول **اقول** صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم فلا وجه لهذا الاعتراض
على ان بعض المحققين ذهب الى انه لا ينتهي سلسلة الوجود اليه ازلا وابدا فهو ممتنع
وليس ممكن بالذات وان كان ممكنا بحسب التجويز العقلي فقوله لم يجوزه عاقل محل كلام
وبالجملة فنقول من الجائز ان لا يكون المستدل واقفا على ان الامكان ليس من هذا
القبيل ويكون ذاهبا الى خلافه **قوله** وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي
قلت في الحواشي ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع
من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي اخذا من ظاهر
عبارات القدماء ثم نبهوا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا دونه خرط القتاد
فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة الكيفيات الملموسة التي فيها
مقربة لها الى قبول الصور التي يتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد
امر اعتباري وهو مغاير للامكان الذاتي بوجه كما سبق وعدم اباه كيفا لا يستلزم وجوده
في الخارج فان القدماء لا يفرقون بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج وربما حمل
في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج بان يقال متى حدث
شيء بعد ما لم يكن فلابد هناك من تغير وليس من جانب الفاعل فهو اذن من جانب

المعلول والتغير في المعدوم الصرف محال فلابد من امر آخر يكون قابلا للتغير وذلك
ان يقول التغير من جانب الفاعل لا بان تغير ذاته وصفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا
بسبب انضمام امر حادث اليه كوضع معين يكون هو معه فلذا يحادث من غير ان
تسبقه مادة مستعدة له واعترض عليه بان هذا القائل قد صرح وسيصرح ايضا بالفرق
بين العرض والعرضي بالاعتبار وبان العرض مثل الابيض لا البياض وستقول هذا
وان كان مخالفا لاقاويل المتأخرين حتى الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام
المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول بحسب ترجمة حنين ابن اسحق
وعلى تحقيقه هذا يكون الكيفية الاستعدادية هي المستعد لا الاستعداد ولا خفاء
في تحققها في النطفة فانها مستعدة في الخارج لصيرورتها انسانا ولا في انها مقربة
لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها ولا في انها مخالفة للكيفية المزاجية وسائر الكيفيات
الملموسة وكأنه نسي ما حققه سابقا ولاحقا وجزم بانه لا دليل على وجود كيفية في النطفة
مغايرة للكيفيات الملموسة مقربة لها الى قبول الصور المتواردة عليها ثم لا يخفى عليك
ان من يدعي وجود الاستعداد في الخارج يحصل هذا المطلب في ضمنه الى وجود ما قائم
هو المستعد ويحكم بانه مادة الحادث فلو ثبت وجود المستعد فيه يحصل ما هو الغرض
من وجود الاستعداد في هذا المطلب مع الاستغناء عن بيان وجوده **اقول**
هذا الاعتراض كنظائره ساقط من وجوه الاول ان ما ذكره ايراد على القوم وهم
لا يقولون بما حققه فيرد انه يتم الدليل بناء على ما حققه لكن لا يندفع بذلك ما ورد
عليهم فهو الزامي لهم واما ثانيا فلان ما حققه هو ان العرض مثلا هو الاسود اذا اخذ
بشرط لا شيء وهو بهذا الاعتبار لا يحمل على الجسم بل هو موجود مغاير للجسم متأخر عنه
بحسب الوجود وهو العرض العرضي هو الاسود ماخوذا لا بشرط كما ان الجسم بشرط
لا شيء مادة ولا بشرط شيء جنس وذاتي فان اراد بقوله ان الكيفية الاستعدادية
هو المستعد وهو موجود ان حقيقة المستعد موجود بوجود مغاير لوجود المادة كالحرارة
في الاسود فلا دليل عليه بل نقول ليس في الخارج الا النطفة التي هي مستعدة بالعرض
اعني انها متصفة بالاستعداد وذلك لان الاستعداد امر اعتباري وليس هناك موجود
آخر يسمى مستعدا او استعدادا حتى يكون قسما رابعا من الكيفية وحمل هذا الا كما قال

الاعمى موجودة في الخارج فيكون موجودا عرضا والممكن موجود في الخارج فيكون
عرضا فظهر ان القابل لشيء ما حقيقة سابقا ولا قابل المعترض لم يحقق ما حقق ذلك
القابل سابقا ولا قابلهم لا يخفى عليك ان ما ذكرته ايراد على الدليل المبني على وجود
الكيفيات الاستعدادية ولا يقدح فيه ثبوت المادة بدليل اخر كما ذكرته من التمسك
بالتعيين على انه ايضا لا يتم بناء على المنع الذي ذكرته من جواز التعين من جانب الفاعل
بسبب مقارنة الشرائط والالات وغيرها **قوله** بل لا بد من حوادث متعاقبة
يكون كل منها معدا للاحق قيل نحن نقول اذا ثبت انه لا بد في وجود الحادث من حوادث
متعاقبة يكون السابق منها معدا للاحق فلا يخ اما ان يكون الحوادث المتعاقبة
على وجود الحوادث مادية كلها او بعضها او يكون جميعها مجردة عن المادة والاول
مستلزم لمسبوقية الحادث بالمادة وهو المط ههنا والثاني اما ان يكون لتلك المجردات
احوال متغيرة اولا والاول مستلزم للمط لان المراد بالمادة ههنا اعم من الهيولى
ومن المحل كالنفس المجردة للعلم ومن المتعلق كالبدن للنفس فالمجرد الذي يكون محل الاحوال
مادة لها بهذا المعنى الاعم وسابق على وجود الحادث والثاني ينافي التعاقب
اذ المجردات التي لا تغير لاحوالها اذا اقتضى بعضها بعضا اخر ولا يكون للغير مدخل فيها
لم يكف في كل لاحق ما يسبق عليه من تلك المجردات لزم اجتماعها معا ولا يصلح
ان يكون علة للحادث للزم التعاقب في علة الحادث **اقول** لا يخفى ان المطلوب
ههنا ان كل حادث مسبوق بمادته القابلة له وح فللقائل ان يختار الشق الاول ولا يلزم
منه المط لان تلك الحوادث السابقة المتعاقبة لا يلزم ان يكون متعلقة بمادة الحادث
المسبوق بل قد يكون تغيرات نفسانية لنفس فلكية وليست هي مادة لحادث عنصري
بوجه من الوجوه او يختار الثاني ويمنع قوله والثاني ينافي التعاقب قوله اذ المجردات
التي لا تغير لاحوالها قلنا يجوز ان يكون تغير احوالها بتغير النسب والاضافات او يكون تغير
احوالها بتغير صفاتها او روحانيته القائمة بها اذا لم يثبت بعد ان كل حادث مسبوق
بمادة ولا يخ لتوهم كون تلك المجردات ح في مادة بل يجوز ان يكون زوال كل مجرد
سببا لحدوث مجرد اخر من غير ان يكون هناك مادة **قوله** اذ الفاعل بالاختيار
قلت في الحواشي هذا ما اشتهر من المتكلمين ان يرجح الفاعل المختار لاحد الطرفين بمجرد تعلق

الارادة من دون مرجح آخر جائز وانما المح هو الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة
باحد الطرفين دون الاخر ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين من دون مرجح
مطلقا ولو كان تعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات
ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فائل واعلم انه لا حاجة
لهم الى ذلك اذ غرضهم وهو نفي الحوادث المتسلسلة يحصل بان يقال الذات موجب لتعلق الارادة
القديمة بوجود الحوادث في وقت معين فان الارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد
حادث واعترض عليه اما اجمالا فبان الذات لو كان موجبا لتعلق الارادة بوجود الحادث
لكان وجود الحادث عنها واجبا وعدم وجوده عنها ممتنعا لامتناع زوال ما يوجبه الذات
عنها لكن لا يجب ولا يمتنع على الذات المذكورة شيء من طرفي الوجود الحادث وعدمه عندهم
واما مفصلا فلان حاصل كلامه ان صدور الحادث عن القديم لما كان مستلزما للتسلسل في الحوادث
وهو ممتنع عند المتكلمين اراد وانفي التسلسل المذكور فذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح
وجود الحادث بمجرد تعلق الارادة من دون مرجح اخر وهو جائز وانما الممتنع هو الترجح
بلا مرجح واورد عليهم ان تعلق الارادة باحد الطرفين ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد
المتساويين بلا مرجح وان كان بتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في التعلقات
الارادات ثم دفع تسلسل الحوادث بان الذات موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث
في وقت معين ورد على هذا مثل ما اورد عليهم بان يقال اقتضاء الذات لتعلق ارادتها
بوجود الحادث دون عدمه ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
وان كان لتعلق الارادة بذلك الاقتضاء لزم التسلسل في تعلقات الارادات هذا واعلم
ان الارادة لا تكفي في ترجيح احد المقدورين على الاخر وتعلقها باحدهما دون الاخر
لا بد له من علة والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو باطل اتفاقا ولتلك العلة
دخل ما في التخصيص قطعا **اقول** اقتضاء الذات التعلق ارادتها بوجود الحادث دون عدمه
على ما ذكره مستند الى الذات فالمرجح هو الذات لا غير ونسبة الذات الى تعلق الارادة
بوجوده في وقت معين نسبة الموجب الى معلوله وذلك لا ينافي الاختيار فان الافعال الاختيارية
اذا اعتبر اسبابها الموجبة لها وهي واجبة الصدور قطعا فقوله اقتضاء الذات
التعلق ارادتها بوجود الحادث دون عدمه ان كان لا لمرجح الخ من قبيل ان يقال اقتضاء

الواجب بالمعلول الاول ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو البداهة
الترديد وجه بعد التصريح في ترجيح احد المقدورين على الاخر بلا مرجح اخره غير مسلم لجواز
ان يكون تعلق الارادة مرجحا لاحد الطرفين وكون الذات موجبا لتعلقها بذلك
الطرف لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله** واما ممكن مستند الى الواجب قلت من المحتمل
ان يكون من جملة اسباب وجود الممكن القديم عدم حادث فلما وجد هذا الحادث
بطل علته وببطلانها ينعدم الممكن القديم لا محالة لا بد لنفي ذلك من دليل هذا ما اوردنا
في حواشينا وزاد صاحب الفصل عليه بعد تغيير العبارة قوله وذلك القديم لا يكون
فاعلا للحادث المانع عنه بل يكون فاعله قديما اخر اذ لا يلزم ان يكون فاعله قديما الغير
لجواز ان يكون فاعل هذا الحادث حادثا اخر على ان نفي الارادة مستغنى عنه لظهور
ان الشيء يمتنع ان يكون فاعلا للمانع عن وجوده **اقول** هذا المنع مشهور في بعض الكتب
المتداولة مذكور ولم ازعم الاختصاص كما زعمه وليس الانتحال من دأبي بل حسبي
ان يكون ايرادي ذلك سابقا على ما ذكره وليت انظر في ما كتبه الا الدفع الصايل
ثم لا يخفى انه لا بد للحادث من الانتهاء الى القديم سلسلة العلة فقد نبهه على انه لا ينتهي
الى نفس ذلك القديم وما ذكره من جواز كون فاعله حادثا لا ينافي ما ذكرته من انتهائه
في سلسلة العلة الفاعلية الى قديم اخر **قوله** ما به يجاب عن السؤال بما هو (بحث الماهية)
قيل اعلم انه هو جواب عن السؤال بما هو ممتنع ان يكون واجب الوجود بالذات اذ لا بد
ان يكون الموجودية لجواب المذكور علة بناء على ان العقل اذا اعتبره بذاته ولم يعتبر معه
غيره يحكم عليه بما غير الوجود لان الوجود لا يصلح ان يكون نفس الجواب ولا داخلا فيه
لما مر في اوايل الكتاب من زيادة الوجود على الماهيات فيكون خارجا عنه وكل ما كان
كذلك لا يكون ماخوذا بذاته واجب الوجود بالذات فهو ماخوذ بذاته واجب الوجود
لها حقيقة فلا يكون للواجب ماهية بهذا المعنى ومن ثمة تسمعهم يقولون كل ذي ماهية معلول قلت
في تجريد الغواشي ان ما مر في اوايل الكتاب انما يدل على زيادة الوجود الخاص فلا يلزم ان يكون
كل ما هو جواب ما هو محتاجا الى علة في وجوده الخاص حتى لا يكون واجبا نعم لو اعتبر في الماهية
الكلية على ما هو احد معانيه صح ان ما هو ذو ماهية فهو معلول هذا مرادهم واعترض عليه بانه
قد سبق ان الوجود بديهي وان الواجب بالذات لا يحتاج في هذا المعنى الى علة فلما احتاج

جواب ما هو في هذا المعنى الى علة لم يكن واجبا بالذات وليت الدعوى ههنا ان
الوجود لو كان له معنى اخر كان جواب ما هو محتاجا الى علة **اقول** انه خبير بان المعنى البديهي
هو الوجود المطلق وهو ليس عين الواجب بل ما هو عينه هو الوجود الخاص المجهول الكنه
واطلاق الوجود المطلق عليه من قبيل اطلاق العارض على المعروض لا كما توهمه من الحكماء
اطلقوا الوجود بمعنى اخر على حقيقة الواجب فالايراد باق بحاله غضا طريا ومن ههنا ظهر انه
الى الان لم يطلع على ما هو مذهب الحكماء في كون وجود الواجب عينه **قوله** اي الحاصل
في القوة العاقلة في جواب ما هو المعقول اعم من الحاصل في الذهن اذ الاول يشمل الحاضر
بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني وكان غرضه من التفسير هذا التعميم
ليترتب عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس بذاته
والظاهر ان المص لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر معها الوجود بخلاف الحقيقة
واعترض عليه بانه ليس هذا تعريفا للماهية حتى يتخصص الماهية بخصوصه بل حكما من احكامه وتعريفها
قول المص ما به يجاب عن السؤال بما هو فان صلح الجزئي الحقيقي لان يقع جوابا عن السؤال بما هو
لم يصدق ان الماهية لا يكون الا كليا وان لم يصلح الجزئي المذكور لذلك صدق **اقول**
من البين ان قوله ويطلق على الامر المعقول بيان لمعنى لفظ الماهية وقول الشارح اي الحاصل في العقل
تفصيل وتفسير لهذا المعنى وانه ليس حكما للماهية كما توهمه بل حكما للفظ الماهية والغرض من مثل هذا الكلام
بيان معنى اللفظ كما لا يخفى **قوله** فلا يكون الا كليا نقل عن بعض الفضلاء ان هذا مبني على انه
لا ترتسم صور الجزئيات في النفس اصلا بناء على ان ارتسام الماديات فيها مستلزم لارتسامها
وان الجزئيات المجردة لا طريق الى ادراكها بخصوصياتها مطلقا لا بالانطباع بل تعلمها على
انطباعها بمفهومات كلية ويرد عليه انا نعلم بالضرورة انا قد ندرك اشياء ليست جسمانية
بجزئيات الامور العامة فجزئياتها لا يدرك الا بالعقل وصورها لا ترتسم الا في القوة العاقلة
ورد بما قيل من ان الصور العقلية كلية ليس معناه ان الصور المنتزعة من الجزئيات الجسمانية الحاصلة
في العقل كلية لامتناع حصول صورها الجزئية في العاقلة اذ يلزم منه انقسامها بل لاجل حصول
صور الجزئيات المجردة كما ذكرنا واعترض عليه بان الامر العام قد يخص عندنا بالاضافة الى الجزئيات
الحقيقية كوجود زيد في هذا الان مثلا والاضافة الى الجزئي لا توجب الجزئية وبالجملة لا نعلم
ان شيئا من المجردات معلوم لنا بوجه جزئي وعدم ادراكنا المجرد الجزئي الحقيقي على وجه

يكون تصورها مانعا من فرض الشركة فيه وجداني لاخفاء فيه والنفا التي ادعاها غير
بل نقيضها ادعى انه فيه اولي او بان يكون ضروريا اقول منشا وهم هذا الفاضل المنقول
عنه كلام صدر عن الاستاد قدس سره في حاشية المطالع وقد نبهنا في حواشينا
على تلك الحاشية على وهنه فقد وافق المعترض الحق في نفي ادراكنا المجردات
على الوجه الجزئي الا انطباعي بان ادراكها على الوجه الجزئي انما يكون بالعلم الحضوري كعلمنا
بنفوسنا وصفاتها وشبهه ان يكون المجرد دون غير جلباب البدن يدرك المجردات
ذاتا وفعلا على الوجه الجزئي بالعلم الحضوري في هذه النشاة كما ورد في بعض الاحاديث
انه صلى الله عليه واله وسلم راى جبرئيل مرة في صورته الخاصة كانه طبق الخافقين
وفي النشاة الاخرى كما وعده الشارع من مشاهدة المقربين من المؤمنين لله تعالى
وملائكته في دار القرار قوله هيئة كل شيء مغايرة لما يعرضها من الاعتبارات
مثل فان قلت مغايرة الشيء لعوارضه ظاهرة فما الفائدة في افادتها والاستدلال او التنبيه
عليها قلت انما يكون المغايرة ظاهرة اذا اريد بالعوارض مبادي المحمولات مثل الوجود
والوجوب والامكان ونظائرها اما اذا اريد به المحمولات العامة كالموجود والواحد
والممكن فاتحادها مع الشيء المذكور لانها محمولة عليها بالمواطاة ومتحدة معها في نفس الامر
ومغايرتها له بوجه آخر يحتاج الى بيان او تنبيه والمراد بالعوارض معاني المحمولات كالشيئية
قوله والا لما صدق على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض اقول انه جرى في الاحكام
مختلف مراده ونظرته باختلاف العنوان ولا شك ان مغايرة الشيء لعوارضه بين
لا يحتاج الى بيان ولا سيما سواء كان العروض بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني اعني الخارج
المحمول كما اختاره بل هو بالمعنى الثاني بمنزلة قولك حقيقة كل شيء مغاير لما هو خارج عنها
وليس للعروض معنى ثالث يصح حمله عليه في هذا المقام بل الحق ان يقال انهم انما ذكروا
ذلك توطئة لبيان صدق السلب مع تقدم السلب على الحيثية فان الامور الظاهرة
قد تعد وتذكر ليتوسل بها الى ما فيه نوع خفاء ثم اني اوردت على بيانهم المذكور اعني قولهم
والا لما صدق على ما ينافيها ان هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا
لا تصدق على ما ليس بزوج والاولى الاقتصار في التنبيه على ان الاربعة في ذاتها في نفس الامر
فقط فما عداها مغاير لها بحسب العقل وحال ذلك المنتصب للاعتراض اجاب عن بعض الفضلاء

بان الدليل المذكور استدلال على بعض المدعى ومثله شايع او بان المدعي بديهي
وما ذكر في صورة الاستدلال تنبيه وربما سماه على المدعي بالدليل الدال على ثبوت
بعضه اقول كلا الجوابين ليس بشيء اما الاول فلان الدليل يجب ان ينطبق على المدعى
فاذا لم يكن كذلك لم يتم التقريب وكان بمنزلة ان يقال كل موجود فله حيز طبيعي
ويستدل عليه بان كل جسم كذلك واما الثاني فلان ذلك انما يلائم اذا كان
المذكور بعينها على ان حكم المتروك كذلك بان المتروك اولى بالحكم من المذكور او مساويا
له واما اذا لم يكن كذلك بل لم يجر فيه الدليل المذكور اصلا كما فيما نحن فيه فلا مساغ
له عند الفطرة السليمة ثم اني قد راعيت الاحتياط في العبارة حيث قلت ان هذا البيان
لا يجري في لوازم الماهية وذلك القدر مما لا يحتاج الى بيان ولا يتجه عليه ايراد بعض
المعترض عن الفاضل المذكور انه يرد على ذلك ان دخول شيء من تلك العوارض ونقائضها
لا يصح اتصاف الماهية بما يقابلها اذ غايته ان يتصف الشيء بمقابله او مقابل جزئه ولا استحالة
فيه فان الوجود يقابله العدم مع انه متصف به واعترض عليه بان هذا الرد انما يتوجه
على من اراد بالعوارض مبادي المحمولات واما اذا اراد بها المحمولات كما حققناه
فلا ورود له كما لا يخفى اقول جواب الشبهة المنقولة ان المراد بالصدق هو الصدق
بطريق الحمل المتعارف ولا شك ان النقيضة والجزئية تنافي صدق الشيء على ما يصدق عليه
مقابله والا لاجتمع المتقابلان واما ما ذكره المعترض فلا يحسم الشبهة لان المحمولات
قد يصدق على مقابلها بطريق الحمل الغير المتعارف فان المعدوم يصدق على مفهوم
الموجود والكلي صادق على الجزئي الى غير ذلك من النظائر قوله ولو كانت
الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها قلت في الحواشي لقائل ان يقول لا لان
الكثير ايضا له وحدة فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة
لتلك الكثرة ويندفع بان يقال الكثير من حيث انه كثير انسان وليس من حيث انه كثير
بواحد بمعنى ان حقيقة الكثرة منافية لحقيقة الوحدة وغير منافية لحقيقة الانسانية فلا يكون الوحدة
عين الانسانية ولا جزؤها واعترض عليه اما اولا فلان السؤال لا يكاد يتوجه
لان الدليل المذكور انما يدل على زيادة مقابل ما فرض ماهية وعدم دلالته على زيادة
ما ليس مقابلا له ليس محذورا وثانيا فلانا لا نسلم ان مطلق الوحدة ليس مقابلا للكثرة فلا محذور

في عدم دلالته هذا الدليل على زيادته حتى يتوجه واما ثانيا فلانه قد اورد ان هذا الدليل
لا يدل على زيادة مطلق الوحدة ثم قال ويندفع بان يقال كذا والمتبادر من هذه العبارة
ان الايراد المذكور على هذا الدليل يندفع بالقول المذكور لكن القول المذكور دليل آخر
برأسه غير الدليل المذكور فكيف يندفع به خلل هذا الدليل **اقول** اما الاول فلانه
غير متجه لانه اذا فرض الوحدة المطلقة عين الماهية او جزءها لا يجري فيه هذا البيان لان
كل كثرة فله وحدة ما فيصدق عليه الماهية مع قيد الوحدة فلا يتم الدليل المذكور على الكلية التي
ادعاها واما الثاني فمن البين ان عبارة الحاشية لا تدل على انه يندفع بذلك خلل هذا
البيان بل ظاهرها ان هذا السؤال يندفع بهذا التقرير عما هو المط في هذا المقام اعني زيادة
جميع العوارض **قوله** ويكون الماهية مع كل عارض له قيل اعلم ان الماهية كالانسان
من حيث هو انسان من غير ان يكون معه امر زائد عليها لا يكون الا انسانا وبانضمام
امر آخر اليه يصير اسود او ابيض او واحدا او كثيرا الى غير ذلك ويلزم من ذلك
انه اذا سئل عنه بطرفي النقيض ان يصدق في الجواب سلب كل منها قبل الحيثية لا بعدها
بيان ذلك ان الحيثية التي كلامنا فيها يدل على ان مدخولها ماخوذ في نفسه بلا ضميمة اخرى
فمعنى الانسان من حيث هو الانسان في نفسه غير ماخوذ معه ما هو خارج عنه والانسان
وحده بلا امر خارج لا يصدق عليه اثبات الخارج ولا سلبه في هذه المرتبة عنهما فلا يصدق
الانسان من حيث هو موجود لانه ما لم يتحد مفهوم الموجود معه في نفس الامر وذلك امر زائد
على ذاته لا يصير معدوما فاذن هو من حيث هو لا يكون موجودا ولا معدوما فلا يصدق
السلب بعد الحيثية فلما لم يصدق انه من حيث هو معدوم صدق نقيضه اعني ليس من حيث هو
معدوما فيصدق السلب بعد الحيثية قال الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء
فان سئل سائل وقال انهم يحسبون ويقولون انها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية
بل هي انسانية فقول انا لا نجيب بانها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست
من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق منهما في المنطق وقال قبل ذلك بل الواحدة صفة
تقترن الى الانسانية فتكون هي مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفة
صفات اخرى كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط ان تطابق حدها اشياء كثيرة تكون
عامة ولانها ماخوذة مع خواص واعراض مشار اليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها

فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثل الفرسية ا ام ليس ا لم يكن
الجواب الا السلب اي شيء كان هذا كلامه وهو مما يؤيده لما قررناه ظ فان قيل اذا لم يكن
الماهية من حيث هي موجودة ولا معدومة مثلا يلزم ارتفاع النقيضين وهو ممتنع قلت الخلو
عن الوجود والعدم في نفس الامر ارتفاع النقيضين لا الخلو عنهما بحسب اقتضاء مرتبة فرضية
وذلك كما ان اجتماعهما في نفس الامر اجتماع النقيضين لا اجتماعهما بحسب اقتضاء مرتبة
فرضية وذلك لان للعقل ان يعتبر مرتبة يقتضي اجتماعهما ويصفه وصفا كان يقول لا يكون
موجودا ولا معدوما مع ما يجتمع فيه الوجود والعدم وان يعتبر مرتبة تقتضي ارتفاعهما ويصفه وصفا
ويقول لا يكون موجودا او معدوما مع ما يرتفع عنه الوجود والعدم وما نحن فيه من هذا القبيل
فانه لما اعتبر الماهية مجردة عن جميع الامور الخارجة عنها يقتضي هذه المرتبة ان يكون لا موجودة
ولا معدومة **اقول** قد اطال الكلام ولم يات بطائل اما اولا فلان ما ذكره من ان الماهية
مثلا ما لم ينضم اليه امر آخر لا يصير واحدا او كثيرا او موجودا او معدوما يخالف ما تقرر في موضعه
من ان الماهية يصير موجودة من غير ان ينضم اليها امر آخر بل ينتزع العقل المعنى المسمى بالوجود
ويحكم باتحادها معه وكذا الحال في سائر الامور الاعتبارية واما ثانيا فلانه ان اراد انه
ينضم الى الماهية في الواقع امر مغاير له على نحو انضمام السواد الى الجسم ويصيره موجودا
او معدوما او واحدا او كثيرا مثلا فاي نوع وكيف يتصور انضمام الوجود والعدم الى الماهية
بحسب الواقع على ما تحققه من ان الوجود لا تحقق له في نفس الامر اصلا وان اراد انه
ما لم يعتبر معه الوجود او العدم ونظائرهما لا يصير موجودا ولا معدوما في الواقع ففساده
اظهر وان اراد انه ما لم يعتبر معه تلك الاوصاف لم يمكن الحكم عليها بتلك فلا يتفرع
عليه ما فرعه عليه من صدق سلب كل منها بتقديم فان الدال ان سلم لا يمكن الحكم بها على الماهية
مع انه لا يصدق سلبها عنها وان اراد معنى آخر فليترك هذه الكلمات وليعين بيانه فانه
اهم مما اشتغل به من الاطناب الذي لا يجدي الا الحرمان في الكلام واما ثالثا
فلان حاصل ما ذكره في جواب السؤال ان الخلو عن الوجود والعدم انما هو بحسب الفرض العقلي
ولا محذور فيه كما ان العقل يفرض اجتماع النقيضين ومن البين ان الفرض العقلي اذا لم يطابق
الواقع لا يبتنى عليه الاحكام الصادقة الا يرى ان للعقل ان يفرض الانسان الذي هو لا انسان
ولا يدل ذلك على كون الانسان مسلوبا عن نفسه من حيث هو هو وفي هذا المقام ما اشار اليه

الشيخ في العبارة المنقولة حيث قال وقد عرف الفرق بينهما في المنطق بمعنى ان
الصادق من هذه الحملية سواء السالبة او الموجبة التي محمولها سلب وليس فيه ارتفاع النقيضين
بالحملية بل ارتفاع الموجبة المحصلة والمعدولة بحسب هذا النظر يعني ان العقل اذا جرد
النظر الى الماهية وحدها لم يجدها في هذا الاعتبار متحدا بنحو ما سواها ذاتي له وذلك
يقتضي صدق سلب ما سواه بحسب هذا الاعتبار يعني ان العقل اذا حكى عن حالها
في هذا النظر بايجاب شيء سوى الذاتي كان كاذبا **قوله** لان الصيغة قد تكون
للايجاب العدولي قيل لا يذهب عليك ان ذلك لا يوجب ان لا يستعمل الصيغة
المذكورة في السلب غاية الامر ان ينصب قرينة على ما هو المراد منها فالوجه ما ذكرناه
اقول انت خبير بانه لا معنى لكلام القوم في هذا المقام الا ان حق العبارة الصحيحة
عن هذا المقصود هو تقديم السلب لان تقديم الحيثية يتبادر عنه العدول ولم يدع القوم
ان تقديم الحيثية مع القرينة غير جائز فانه اذا نصب القرينة على المعنى المقصود كان
على اعتبار تقديم الحيثية فرجع اليه ولو فرض انه لا يتبادر منه العدول فاحتماله للعدول
يكفي في ان يكون حق العبارة تقديم السلب حتى يكون معناه سلب العوارض لا بحسب
نفس الامر مطلقا بل بحسب هذه الحيثية فان الارتفاع بحسب حيثية معينة لا يستلزم
الارتفاع في نفس الامر مطلقا فان نفس الامر اوسع من هذه الحيثية فالارتفاع عنها
لا يستلزم الارتفاع في مطلق نفس الامر كما ان ارتفاع النقيضين بحسب الخارج
لا يلزم ارتفاعهما بحسب نفس الامر وكما ان انتفاء زيد في دار من دور البلد
لا يستلزم انتفاءه في البلد وذلك ظاهر لمن له فطرة سليمة **قوله** فلا يستحق
الجواب قيل اي لا يستحق الجواب باختيار احد شقي الترديد فيكون اللام اشارة الى الجواب
باختيار احد شقي الترديد المذكور في السؤال وليس المراد انه لا يستحق الجواب اصلا كما توهم
وقيل لان مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد الوضع ثبوت احد الامرين والوضع
المبني عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب الذي هو مقتضاه فاذا اجيب
بشقي الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطلوب
بل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال اذ فيه بحث هو انا لا نم ان هذا السؤال
طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين وانما يكون كذلك لو كان السؤال بام

والهمزة كما قرره النحاة سلمنا ذلك لكن لا نم فساد هذا الوضع لجواز ان يكون
المخاطب معتقدا لثبوت احد الامرين ويكون طلبا للتعيين كما في قولهم ارجل في الدار
ام امرأة ومن البين ان ذلك لا يوجب عدم استحقاق الجواب والا لما كان السائل
بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل بذلك احد **اقول** ما ذكره من التوجيه مما لا يخفى
بعده وما نقله واعترض عليه هو ما ذكرته ومنشأ الايراد عليه هو الفساد اذ لا ريب
ان المقصود من هذه العبارة طلب تعيين احد الامرين ولا ينساق الفهم منها الى غير ذلك
بل لفظ او وام قد يطلق احدهما مكان الاخرى كما لا يخفى على المتدرب وما ذكره بعد
التنزل من منع فساد الوضع لا يخفى فساده والسند المذكور عجيب جدا لان اعتقاد
المخاطب امرا فاسدا لا يوجب انتفاء فساده وقوله والا لما كان السائل بام
والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل بذلك احد اعجب منه لان حاصل ما ذكره ان الجواب المط
بهذا السؤال هو تعيين احد الامرين وذلك انما يتاتى بعد ثبوت احدهما فاذا انتفى ذلك
واجيب بشقيه لم يكن هو الجواب المط بهذا السؤال وهذا كما يقول احد النقطة التي هي نهاية
الخط قايم بنصف الخط او بثلثه او بربعه الى غير ذلك فيقال له ليس الامر كما توهمت
بل هو قايم بالخط باسره فلا وجه لهذا السؤال وهذا تنبيه على فساد الوضع المبني عليه
السؤال لا الجواب الذي يطلبه هذا السؤال وذلك ظاهر لمن تامله **قوله** فمورد القسمة
حال المهملة قلت في الحواشي يمكن ان يجعل مقسما للمهملة ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
لان الانسان مثلا وان كان بعينه امرا حاصلا لكن للعقل ان ينظر اليه من غير النظر الى هذا
الاعتبار ويقسمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحو الاخر فالمقسم هو طبيعة
الانسان والقسم هو مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولا شك ان الانسان
اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اعني هذا المفهوم وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم
نظير ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي
هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة
مع ان المقسم وهو طبيعة الانسان انسان معلوم في الواقع وانما يلزم تقسيم الشيء
الى نفسه لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او تقسيم طبيعة
الانسان الى نفسها واعترض عليه بان الانسان من حيث هو هو الانسان بلا قيد

وهو طبيعة الانسان التي نفسها واعترض عليه بان الانسان بعينه سواء نظر العقل
الى انه بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل الى مفهوم لا يغيره عما كان فكيف يختلف عمومه
ولو كان طبيعة الانسان اعم من الانسان بلا قيد لصدق قولك بعض الانسان
ليس انسانا بلا قيد بالفعل لان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية دائمة وسالبة جزئية
فعلية كما حقق في موضعه ومن البين انه ليس بصادق وما اورده ليس بظاهر لان هذا
الانسان اعم من الانسان الكلي والجزئي ومن الانسان المعلوم والمجهول في نفس الامر
وطبيعة الانسان ليس اعم من الانسان بلا قيد وهو ظاهر **اقول** انه من له ادنى فطنة
يعلم ان طبيعة الانسان يصلح ان يعتبر من حيث هي هي وان يعتبر من حيث التجرد وان يعتبر
من حيث الخلط فهذه الاعتبارات كلها تلحق الطبيعة لا ينفك عن جميعها لكنها في حد ذاتها
صالحة لكل منها فيصح جعل الطبيعة مقسما للطبيعة المعتبرة بتلك الاعتبارات وان كان المقسم
معتبرا باحدها لان التقسيم انما يرد على نفس الطبيعة لا عليها ملحوظا معها هذا الاعتبار
وكونها في نفس الامر معتبرا باحد الاعتبارات لا ينافي صحة التقسيم وتوهم عدم صحته
قريب مما يتوهم في سائر التقسيمات من ان المقسم في نفس الامر اما هذا القسم فلا يشمل
القسم الاخر او القسم الاخر فلا يشمل هذا القسم وقوله نظر العقل الى مفهوم لا يغيره
عما هو عليه كلام بعيد عن التحصيل فان مدار الحكم على الاعتبارات وكذا ما ذكره من انه
لو كان اعم لصدق بعض الانسان ليس انسانا بلا قيد الى اخر ما ذكره في بيانه اما اولا
فلان العموم على ما حققه الشيخ وغيره من المحققين قد يكون بحسب الافراد الحقيقية كعموم الحيوان
بالنسبة الى الانسان وقد يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة كعموم طبيعة الحيوان بالنسبة الى الحيوان
الذي هو الجنس فان الحيوان الذي هو الجنس هو الحيوان بشرط كونه غير مخلوط بالفصل وقابلا للخلط
وبذلك اجاب الشيخ عن المغالطة المشهورة اعني قولك زيد حيوان والحيوان جنس حيث قال
ان الكبرى في هذا القياس جزئية لان الحيوان الذي هو الجنس هو الحيوان بالشرط المذكور وهو
اخص من طبيعة الحيوان وليت شعري كيف يندفع الاشكال بجعل المقسم حال الماهية فان الماهية
المصاحبة لها لا محالة معتبرة باحد الاعتبارات فالاشكال قائم على ساقه ثم ما ذكره
من اشتراط الدوام في الموجبة الكلية انما هو من جانب الخاص حتى سلم فان المتنفس بالفعل اعم من الانسان
مع انه لا يصدق كل انسان متنفس بالفعل دائما بل المعتبر صدق الموجبة الكلية من طرف الخاص

هو جها لجهة تنافي جهات ان الجزئية الصادقة من طرف العام ايضا لان الاخص
من المتنفس بالفعل وهو قولك بعض المتنفس بالفعل ليس انسانا دائما والمطلقة العامة اعم
لصدق كل قمر منكسف بالضرورة وقتا ما لا دائما وبعض المنكسف ليس قمرا بالضرورة الذاتية
او دائما ثم لا يخفى عليك ان الانسان الذي هو المقسم في المثال المذكور كلي في الواقع
اذ لو لم يكن كليا لم يصح تقسيمه اذ الجزئي الحقيقي لا يمكن ايراد التقسيم عليه ثم الامر الذي هو
اعم من الكلي والجزئي ان كان كليا فكيف ينقسم الى الكلي والجزئي وكذا ان كان جزئيا
وان لم يكن كليا ولا جزئيا لزم الواسطة فهذا الاشكال الذي يتوهم في تقسيم الماهية الى المعتبرة
بالاعتبارات الثلثة يتوهم ههنا والجواب كالجواب وكذا الانسان الذي هو المقسم
معلوم في الواقع اذ لو لم يكن معلوما لم يمكن تقسيمه فاذا انقسم الى المعلوم والمجهول كان مثل
التقسيم الذي فيه الكلام وتحقيقه كتحقيقه ومنشاء وهم المعترض الذهول عن المقدمات
المذكورة في المطولات لقصره النظر على المذكور في المختصرات المشهورة **قوله**
لعل ذلك خبط منه قيل حاشاه عن ذلك اذ الظاهر انه ليس هناك اصطلاحان فان
هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبر في اجزاء الماهية وغيرها فالماهية بشرط
لا شيء وهي الماهية المأخوذة وحدها بحيث يكون كل ما يقارنها زائدا عليها ولا يصح
حمله على المجموع كما يدل عليه كلام المصنف وما نقله عن ابن سينا اشارة الى الماهية
من حيث انها جزء فان الماهية بالاعتبار المذكور يتقدمها على الماهية المأخوذة مع عوارضها
ونسبتهما اليه نسبة البسيط الى المركب كما فصله الشيخ في الشفاء ثم قال فالحيوان
المأخوذ مع عوارضه هو الشيء الطبيعي والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها
اقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب فالماهية بهذا الاعتبار جزء الا ما
ان ما يقارنها غير زائد عليها الا يرى ان الحيوان انما يكون جزء الحيوان الناطق
حيث يكون الناطق زائدا عليها منضما اليه ويحصل من اجتماعهما امر ثالث واما من حيث
انه عين الناطق بحسب وجوده في الخارج فليس بجزء قطعا والماهية لا بهذا المعنى لا وجود بشرطه
لها في الخارج اذ كل ما يوجد فيه يكون بعض ما يقارنه في الذهن غير زائد عليه
كالناطق بالنسبة الى المقارن للحيوان الذي في الذهن وعينه في الخارج والماهية
بشرط شيء وهي الماهية المأخوذة بحيث يكون ما يقارنها غير زائد عليها قد يكون عاما

فان الحيوان الذي هو عين الناطق ان لكن ليس اي مهية كانت بشرط اي شي
كان نوعا بل بعض المهيات كالمهية الجنسية بشرط بعض الاشياء هو الفصل واما
المهية التي لا يقارنها شي اصلا وهي التي سماها الشارح المعنى الاول فلا يظهر لاعتبا
فائدة **اقول** ان اراد ان المعنى الاخر غير شايع فبتقدير تسليمه غير ضاير وان اراد
انه لم يعتبر المعنى الاخر احد فغير مسلم فان كتب المتأخرين مشحونة بذكره بل يعلم من كلام
الشيخ كما نقلنا سابقا ويظهر منه ان له فائدة يعتد بها ثم اني قد قررت هنا من انه
اذا اخذ الحيوان باعتبار الاتحاد مع الناطق لا يكون جزءا ذاتيا ينافي ما ذهب اليه
من اتحاد الهيولى بالصورة في الوجود ومن التركيب الاتحادي الذي اخترعه ثم اني
ذكرت ذكرت في تحرير الحواشي انه قد صرح الشيخ بان وجود المهية بشرط لا يتقدم
على المهية المأخوذة مع العوارض تقدم البسيط على المركب كما نقله فيكون موجودة
في الخارج واعترض عليه بانه لا يلزم من كون المهية بشرط لا شي جزء المهية المأخوذة
بالعوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية
كيف وقد اريد بالعوارض المحمولات كالبياض وهي في الخارج ليست جزءا منها
اقول قد ذهل عن ان الشيخ صرح في العبارة المنقولة بتقدم وجودها على وجود المهية
المأخوذة بالعوارض والاجزاء التحليلية ان اريد بها نظير الاجزاء المفروضة في المتصل
الواحد فهي متأخرة في الوجود كما صرح به الشيخ وغيره وان اريد الاجزاء المحمولة فوجودها
عين وجود موضوعاتها وعلى التقديرين لا يصح الحكم بتقدمها كما صرح به الشيخ ولا بأس ان
ننقل كلام الشيخ لينكشف جلية الحال قال في الهيات الشفاء مما يجب ان نفهمه
وهو انه حق ان يقال الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه خصوص او عموم وذلك لانه
لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها عموم او خصوص لم يكن حيوان خاص وحيوان
عام ولهذا يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط
لا شي اخر وهي ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط لو كان مجردا ان يكون
الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون معه شي اخر وجود في الاعيان بل الحيوان
بشرط لا شي اخر وجود في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شي اخر فله وجود
في الاعيان فانه في نفسه وحقيقته بلا شرط شي اخر وان كان مع الف شرط

يقارنه وليس يوجب ذلك ان يكون مقارنا بل الذي هو في نفسه حقيقة خال عن الشرائط
والاحوال هو في حد ذاته الذي هو بها واحد من تلك الجهة حيوان مجرد بلا شرط
شي اخر وقال في الفصل الحادي عشر من كتاب البرهان فيكون حال الجسم الذي
هو الجنس بعكس حال الجسم الذي هو بمعنى المادة فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق
الذي ليس بمعنى المادة فانما وجوده واجتماعه من وجود انواعه وما يوضع تحته فهي اسباب
لوجوده وليس هو سببا لوجودها ولو كان الجسم الذي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود
النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كان قبله
لا بالزمان فلا يكون النوع هو هو انتهى فقد حكم بوجود المادة كما ترى وظهر من كلامه
ان المهية المجردة في الواقع عما عداها اعني لا يكون مقارنا لغيره اصلا لا وجود لها في الخارج
وهو المهية المجردة التي هي المادة فالمهية المأخوذة على وجه لا يمكن ان يدخل فيه شي اخر
كما علم من كلام الشيخ ولا يلزم ان يكون هناك اصطلاحان بل التجريد قد يوخذ
بمعنى انها في حد ذاتها مجردة عما عداها وذلك يصدق على المهية لا بشرط فان المهية
المأخوذة لا بشرط يصدق عليها انها في حد ذاتها مغايرة لما عداها وقد يوخذ
بمعنى التجريد الكلي في الواقع بمعنى ان لا يقارنها شي اخر البتة وهو الذي حكم الشيخ
بانه لا وجود لها الا في الذهن ولا يلزم من ذلك ان يكون هنا اصطلاحان
ثم من البين ان المهية بشرط لا جزء خارجي من المهية المأخوذة بالعوارض فان الثوب
الاسود مركب من الثوب والاسود اعني المعروض والعارض هذا وقد ذكرت في الحواشي
انه يمكن توجيه كلام المص بما يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان تجريد المهية امر نسبي يختلف
بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس
الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت مهملة بحيث
لا يقبل محصلا اخر حتى الهوية العينية فهو بهذا الاعتبار غير موجود في الخارج اذ كل موجود
لا بد له من تعين خاص وهو محصل زائد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبر محصلة
بالقياس الى شي معين او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ بشرط ان لا يدخل فيه جواهر
النفس وكذا لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس
ولا بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومتعلق النفس وبعد تمهيدها نقول الذي يعني المص

وجودها سو المهية بشرط لا شيء مطلقا وهو كافٍ في ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا شيء
في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول
لا تكون موجودة اصلا كما قرر فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون وجوده في الجملة لا يصح
كلام المص رحمه الله قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة الى الشيء هو مادة بالنسبة اليه
فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى ذلك الشيء حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص
اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زايدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار
وغير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد به المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداه
وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك والامر في توجيه العبارة هين اما ان يحمل قوله مجردا
عنها ما عداها على التعميم وح لا حذف في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك
من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى البعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل
على الاطلاق فيكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجردة عن جميع
ما عداها بطريق الاستخدام والاول اظهر واعترض عليه اما اولا فلانه لو لم يشترط الكلية
في المهية يجوز ان يكون جزئية فلا يصح ما ادعاه من ان كل موجود لا بد له من تعين خاص
وهو محصل زايد على المهية لاحتمال ان يكون بعض المهيات محصلة جزئية بنفسها من غير ان يكون
المحصل زايدا عليها وان اشترط الكلية فيها فلا يستقيم قوله اذا اعتبرت المهية محصلة بحيث
لا تقبل تحصلا اخر اصلا حتى الهوية العينية ضرورة ان الكلي قابل لتحصل اخر حتى يصير هوية واما ثانيا
فلان قوله فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى الشيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء لو كان
صحيحا لزم ان يكون الصورة اذا اعتبرت مجردة عن مادتها كانت مادة لمادتها وكذا الجنس
بالقياس الى الجنس ولم يقل بذلك احد ثم التنافي بين كلام الشيخ وكلام المص انما يكون لو اريد
الشيخ بالجزء الجزء الخارجي كما حسبه هذا القائل اما اذا اريد الجزء التحليلي العقلي كما حملنا كلامه
عليه فيستقيم كلامهما ولا يحتاج الى شيء من التعسفات التي ارتكبها في توجيه الكلام كما لا يخفى
اقول الجواب عن الاول انا نختار الشق الثاني من الترديد ويستقيم قولنا اذا اعتبر المهية
محصلة بحيث لا تقبل تحصلا اخر لم تكن موجودة قوله لا يستقيم ضرورة ان الكلي قابل لتحصل اخر
قلنا ان اردت انه قابل له بحسب الفرض فمسلم ولكن ذلك لا يقدح في المص وما بعده
في الخارج وانما يكون فاسدا لو كان قابلا بحسب نفس الامر وهو ممنوع فان مدار الكلية على

على امكان فرض الاشتراك لا على الاشتراك بحسب نفس الامر هذا بعد تسليم كون
كون المهية كلية بحسب هذا الاعتبار فان كون المهية كلية لا يستلزم ان تكون كلية بجميع
الاعتبارات على ان الكلية والجزئية صفة الصورة الذهنية لا صفة المفهوم في نفسه
وقد اشعر به المعترض في بعض كلماته ايضا ثم ذكر منها ما يقتضي خلاف ذلك بطاير
والجواب عن الثاني ان سياق الكلام مخصص بالبحث بالكلي الذي يصير مادة باعتبار التجريد
اذ الكلام في تحقيق المادة فانا ذكرنا في الحواشي بعد ذلك ان الفصل باعتبار التحصيل
صورة وباعتبار الابهام فصل فلا يذهب الوهم الى ما ذكره اصلا بل امثال ذلك
الايرادات منشؤها ضيق الفطن وقلة المادة كما شاهد من المعاند واما ما علم ان ذكر
من وجه التوفيق لا يكاد يصح لان الجزء التحليلي العقلي ان اراد به الجزء التحليلي الغير المحمول
نظير الاجزاء الفرضية في المتصل الواحد فهو ليس مقدما على المهية وقد صرح الشيخ
بتقدم المادة على المهية تقدم البسيط على المركب فما ذكره لا يصلح للتوفيق والله
ولي الهداية والتوفيق قوله لا خلاف في وجودها ذهنا وخارجا قيل فيه بحث
اذ المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا وجود لها في الخارج اصلا فان المهية الموجودة فيه
عين العرضيات المحمولة عليه حملا خارجيا ومن ثمه قيل صحة الحمل في القضايا الخارجية
تغاير الطرفين ذهنا واتحادهما خارجا فكيف يكون العرضي زايدا عليه هناك وقد حصل
منهما امر ثالث فيه فان قلت لا شك ان الجنس كالحيوان موجود في الخارج وان كانت
زيادة الفصل عليه والتركيب بينهما في الذهن فلم لا يكتفي في وجود المعنى الثاني في الخارج
على هذا القدر حتى المهية المحفوفة بالعوارض في الخارج قد يتصور تجردها عنها في الذهن
كما قرره فلو اكتفي في وجود المعنى الثاني في الخارج على القدر المذكور لاكتفي في وجود
المعنى الاول فيه ايضا على هذا القدر لاستوائهما في ذلك فيلزم ان يكون المعنى الاول
موجودا في الخارج واورد عليه في تجريد الحواشي ان ما ذكره ههنا من نفي وجود المهية
بشرط لا شيء مخالف لما نقل عن الشيخ انفا ولما صرح به الشيخ وغيره من ان المهية بشرط لا شيء
بمعنى المعنى هي المادة والمادة موجودة فيه واعترض عليه بانه نفي المهية بشرط لا شيء
في الخارج ولا يلزم من ذلك نفي الجزئية التي نقلها عن الشيخ لان الجزئية اعم من الجزئية
في الخارج ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلا مخالفة بينهما وكذا لا مخالفة بين ذلك

وماصرح به القوم من ان الجنس بهذا المعنى مادة فانهم صرحوا ايضا بان المادة و الجنس
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وبان الجنس ليس من الاجزاء الخارجية فلا محالة
يكون المادة ايضا كذلك وسيجي تحقيق ذلك اقول قد سبق ان كلام الشيخ في بعض
الحواشي الخارجية وما ذكره من ان المادة ايضا كالجنس غير موجودة في الخارج من سخيف
القول كما لا يخفى على من له ادنى دربة وليت شعري اذا لم تكن المادة موجودة في الخارج
فما بالهم يطولون في تقرير البرهان على وجودها وايراد الشكوك عليه ودفعها والحكم
بان الصورة شريكة للعلة الفاعلية لها واذا لم يكن الجنس موجودا في الخارج وقد
تقرر عنده ان معنى الحمل هو الاتحاد الحقيقي في الوجود فكيف يصح حمل الجنس على ما
من الافراد الموجودة في الخارج على انه صرح في مواضع من كلامه ان وجود احد طرفي
مع عدم الآخر يبطل ما بينهما من الاتحاد هذا وقد كنت اوردت في تحرير الحواشي
على قوله الماهية الموجودة في الخارج عين العرضيات المحمولة عليها حملا خارجيا فكيف
يكون العرضي زائدا عليه هناك وقد حصل منها امر ثالث ان هذا مبني على ما ارتكز في وهمه
من ان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد في الوجود والجعل حقيقة وهو غير لازم فان وجود
العرضي كالاسود متأخر بالذات عن وجود موضوعه كالثوب بل قد يتأخر عنه
بالزمان ايضا فكيف يتوهم بينهما الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود وانه جعل الاسود عين جعل
الثوب اذ جعل الاسود موقوف على جعل الثوب فكيف يتحدان في الوجود والجعل
واعترض عليه بانه لو لم يكن المحمول متحدا مع الموضوع لا يصح ان هذا ذاك بالعرض ولا يلزم
من ذلك ان يكونا متحدين دائما بل قد يكون الموضوع متحدا مع امر ثم لا يبقى من حيث انه ذلك
الامر ويبقى من حيث انه موضوع كزيد فانه عين الصبي في بعض الاوقات واذا صار شابا
لم يبق من حيث انه صبي ويبقى من حيث انه زيد وقد لا يكون متحدا مع امر ثم يصير متحدا معه
كما ان زيدا يصير عين الشاب بعد ما لم يكن والثوب عين الاسود بعد ما لم يكن والاتحاد
لا ينافي شيئا منهما ثم لا يشتبه على من له ادنى فهم ان معنى الهيئة التركيبية الدال على الحمل امر
واحد سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له ولذلك جرد القوم نظرهم عن خصوصية
المواد وعبروا عن الموضوع والمحمول بج ب واعترفوا بان ج ب هو الحكم بالاتحاد بينهما
وقالوا اصح العبارات الدالة على الحمل الايجابي هو هذا ذاك ولا خفاء في انه كما يفهم من

من قولك الانسان ناطق اتحاد الطرفين كذلك يفهم من قولك الانسان ضاحك
ولا يختلف معنى الهيئة التركيبية هنا باختلاف المحمول بالذاتية والعرضية كما حسبه الفاضل
من ان بين الثوب والاسود اتحادا مجازيا مصححا للحمل وقد عرفت فساده انفا او
لا كلام في ان معنى الحمل هو الاتحاد وانما الكلام في ان الاتحاد الذي هو معنى الحمل
اعم من الاتحاد في الجعل والوجود حقيقة كما بين الذاتيات وما في حكمها او الاتحاد الذي
بين العارض والمعروض او بين معروضي عارض واحد او عارضي معروض واحد
وبالجملة معنى الحمل مطلق الاتحاد على اي نحو كان من اقسام الاتحاد المذكورة في موضعه
الا ترى الى قوله بعد ذكر اقسام الوحدة والهو هو على هذا النحو ومثل الشيخ في الشفاء
الاتحاد بالعرض بقولك الطبيب وابن عبد الله واحد وعبر في التعليم الاول عن جميع اقسام
الوحدة بهو هو حتى قال في مثال الاتحاد بالمحمول القطن هو الثلج وكذا في سائر اقسام الوحدة
ومن البين انه ليس بين تلك المحمولات وموضوعاتها اتحاد بحيث يكون جعلهما واحدا كلام
نعم الكلام قد يخص الحمل ببعض وجوه الاتحاد ومن البين ان ما ذكره لا يرتبط بما ذكرناه ولا
ينافي انه لو لم يكن بين الشيئين اتحاد ما بوجه من الوجوه لم يصح الحمل انما الكلام في انه
لا يخص صحة الحمل بالاتحاد الذي ينافي ان يحصل من اجتماعهما ثالث كما بين القطن والثلج
والضاحك والمتعجب وبين الثوب والاسود وهو يبطل كلامه ولم يحم حول ذلك
وزعم ان الفاضل حسب ان بين الثوب والاسود اتحادا مجازيا مصححا للحمل وانه قد بين
فساده فقد توهم ان سائر اقسام الوحدة سوى ما توهمه اعني مصحح الحمل المتعارف
مجازي وانه لا يصح الحمل الا بتحقق القسم من الاتحاد الذي هو الحقيقي عنده وفساد كلا الوهمين
لا يخفى على من له ادنى دربة ومن العجب انه جعل عدم اختلاف معنى الهيئة مطلق الاتحاد في المعنى
لا يختلف في المواد لكن ذلك الاتحاد الذي هو معنى الهيئة قد يتحقق في ضمن الاتحاد على هذا
النحو كما في حمل الذاتيات وقد يتحقق في ضمن فرد اخر من الاتحاد كما سبق تفصيله ثم لو جاز
ما تخيله من اتحاد الشيء مع غيره في بعض الاوقات واذا زال الاتحاد ينعدم ذلك
الشيء من حيث انه متحد معه ويبقى من حيث الذات ومن حيث الاتحاد مع شيء آخر
ما ذهب اليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالمعلوم مثل ذلك بان يقال اذا تصور العاقل
مثلا الحركة ثم اذا غفل زال اتحاده معها وصار متحدا بما قصد اتفق الفاضل من حيث انه

وبعي من حيث انه ب وقد رد الشيخ وغيره من الحكماء هذا المذهب بالدليل الدال
على استحالة اتحاد الاثنين لا يقال المح اتحاد الامرين الموجودين بوجودين متغايرين
والمعروض مع العارض ليس كذلك لانا نقول لا شك ان العارض متأخر في الوجود
عن المعروض ومحتاج اليه فيكون مغايرا له في الوجود اذ لو كان عينه لم يتصور الاحتياج
منهما فان توقف الشئ على نفسه محال بالبديهة **قوله** وفيه بحث لانه ان اراد
نقل عن بعض الفضلاء انه قال مجيبا عن هذا بان المراد باللواحق الخارجية ما يستدعي
كون معروضه موجودا خارجيا سواء كان عروضه له بحسب الوجود الخارجي كالعمى او بحسب
الوجود الذهني كالوجود الخارجي العارض للموجود الخارجي حين كونه موجودا في الذهن
لكون تمايزهما بحسب هذا الوجود دون الوجود الخارجي واراد باللواحق الذهنية خلاف
ذلك او يقول اراد الخارجية ما يكون الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في الخارج او العروض
كالبياض والعمى وبالذهني ما لا يكون كذلك فان قيل العدم الخارجي عارض خارجي
بهذا المعنى فلا يصح الحكم بان المجردة معدومة في الخارج قلنا هذا السؤال لا يختص بما ذكرنا
بل يرد على تقدير ان يراد بالعوارض مطلق العوارض والحل ان صدق السالبة لا يتوقف
على وجود الموضوع بل يصدق على عدمه فيصدق الحكم بان المجردة معدومة بانتفاء التجرد
بسلب عروض العدم للمهية بخلاف الوجود الخارجي وغيره من الامور الثبوتية التي يكون الحكم بها
ايجابا صادقا مستدعيا لوجود الموضوع واعترض عليه بانه قد مر غير مرة ان كون الخارج
ظرفا لنفس الشئ دون وجوده كلام خال عن التحصيل على ان المتبادر من العوارض الخارجية
غير هذين المعنيين **اقول** كون الخارج ظرفا لنفس الشئ انما هو في الوجود والعدم ومعناه
كون الوجود اصيلا وسلب ذلك الوجود واما في الاتصاف فمعناه ان ذلك الاتصاف
بحسب وجود الموصوف في الخارج وقد مر غير مرة تفصيل ذلك فقوله كلام خال عن التحصيل
محمول على تحصيله **قوله** الا يرى انه يمكننا الحكم على المجردة قلت في الحواشي فيه بحث اذ ليس
النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن فانه لا يتصور من العاقل
النزاع في ان هذا المركب التقييدي متصور وموجود في الذهن وايضا هو مخلوط بالغير
بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان بحيث لا يكون مخلوطا فان الحكم
على المجرد لا يلزم تصورا لانسان بحيث لا يكون معه امر آخر كيف وفي هذا الحال لو خط

التجرد

التجرد لقوله الا يرى كما ترى فان قلت الحكم ممتنع على الافراد فما صدق عليه المفهوم
انه موجود في الذهن بهذا الوجه قلت النزاع الآن في وجود المجرد من حيث التجرد والافراد
ولو سلم وجودها فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد
والحكم الصادق عليها حينئذ انما هو باعتبار الوجود في الذهن كما قرره في المجهول المطلق
فان افراده الوضعية ممتنع موجودة في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق
عليها من تلك الحيثية انما هو مقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لا بما يقتضيه المعلومية وبذلك الوجه
وبه صحة الحكم وان اريد ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة الى ذلك التطويل
فان المهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق واعترض عليه من وجوه منها ان قوله
ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد غير مسلم اذ غرضهم منها ان للعقل ان يعتبر
المهية في نفسها مجردة عن جميع عوارضها ويثبتون بذلك بعض مطالبهم منها ان عروض
بعض العوارض كالوجود والامكان بحسب الاعتبار العقلي لا بحسب نفس الامر كما سبق تحقيقه
واما ان المهية المجردة عن جميع عوارضها موجودة في الذهن في نفس الامر مع ظهور
انه غير مطابق للواقع لا يظهر لاعتباره فائدة ومنها ان المهية في هذه المرتبة كما انها مجردة
عن العوارض كذلك مجردة عن التجرد الذي هو سلب العوارض وكذلك مجردة عن سلب سلبها
وبالجملة هي مجردة عن كل عارض وجوديا كان او عدميا كما سبق فقوله كما ترى كما ترى
قوله لا يشتبه على من له ادنى ان ما ذكره من المطالب التي زعم تفرعها على تصور المهية
المجردة لا يتفرع عليها تصور مفهوم هذا المركب التقييدي اعني المهية المجردة فان من احكامها
ان تصور هذا المفهوم لا يستلزم ما ذكره وكون عروض الوجود والامكان ونظائرهما
بحسب الاعتبار العقلي الذي لا يطابق نفس الامر خلاف الواقع وخلاف ما يشهد به الفطرة
السليمة وليت شعري كيف يستلزم تصور مفهوم المهية المجردة التصديق بان الوجود والامكان
ليس من عوارض المهية بحسب نفس الامر وبان المهية في هذه المرتبة مجردة عن كل عارض
مع انه بحسب هذا التصور مقيد بالتجرد فما ذكره مما يتعلق به غرض ولا ريب عليه سيجيء ما يتفرع عليه
واما ان المهية المجردة عن جميع العوارض موجودة في الذهن بمعنى انها مرتبة من مراتب الوجود
الذهني اعني نظر العقل وملاحظته مجردة عن كل عارض فان للعقل ان يلاحظ المهية ولا يلاحظ
معها شيئا من العوارض في ملاحظته اياها فيتفرع عليه كون الوجود وغيره من العوارض واللوازم

مشار له الى غير ذلك من المطالب وسيجي تحقيق ذلك في الحاشية الاتية **قوله**
والجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الخ اقول في الحواشي هذا جواب عن الاعتراض
بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر قد توجد في الذهن اذ له ان يفرض
فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس الامر
يمكن فرضه فيوجد فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان الماهية المجردة لا توجد في نفس الامر
بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن توجد في الفرض العقلي بان يفرض له
العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شي هو مجرد بحسب
نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا يشك في صحته وان اريد انه
يوجد في الفرض شي هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه لكن مرجعه انه يوجد في الخارج ايضا
شي هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه بالوجه الاول من الفرق انه يوجد في ملاحظة
الذهن شي هو مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج شي هو مجرد باعتبار بل ما اعتبار
ملاحظة الذهن الذي هو غيره فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء والحاصل
من جميعها ان طرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل
فقط واما طرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج والذهن جميعا فيمكن ان يوجد في الخارج
والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض باعتبار العقل ولا يوجد في شي منها
ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا واعترض عليه بان معنى كلامهم ان العقل اذا تصور الماهية
وحدها بلا ضميمة اخرى يجدها في هذه المرتبة مجردة عن العوارض حتى لو امكن ان يوجد وحدها
لكانت مجردة عن جميع العوارض في تلك الحالة ولم يريدوا ان العقل يفرض له وصف التجرد
ولا ان يوجد شي مجرد بحسب اعتبار التجرد في الخارج او في الذهن او في الاعتبار العقلي
فلا يكون الاعتبار العقلي طرفا لعروض التجرد لها كما لا يكون الخارج ولا الذهن طرفا لذلك
نظير ذلك ان العقل يجد المؤثر في مرتبة التأثير متقدما على الاثر لا انه يفرض له وصف التقدم
ولا انه يوجد متقدما على الاثر في الخارج او في الذهن او في الاعتبار العقلي بحسب اعتباره
التقدم فيه حتى يكون لعروض التقدم له طرف وملخصه ان العقل يحكم بان مقتضى مرتبة التأثير
تقدم على الاثر كذلك لما لم يخرج هذا المقتضي الى الفعل لم يكن للمؤثر تقدم على الاثر المؤثرية
في نفس الامر ولا يكون لتقدمه طرف في الواقع ويحكم فيما نحن فيه ان مقتضى الماهية بلا ضميمة تجردها

عن جميع العوارض ولما لم يخرج هذا المقتضي الى الفعل لعدم تحققها بلا ضميمة لا يكون مجردة
عن العوارض في نفس الامر ولا يكون لتجردها طرفا اصلا ولما كان الذهن يحكم بهذا
التجرد ولا يوجد في نفس الامر ما يطابقه نسب وجوده الى الذهن وكذا الحكم في تقدم المؤثر
ثم لا يخفى على المحصلين ان الفرق الذي تعرض له كلام خال عن التحصيل **قوله** بالجملة معنى
كلامهم هو احد الاحتمالات التي ذكرتها اعني انه يوجد في الذهن شي هو مجرد بحسب هذا
الاعتبار اي في نظر العقل وقد فصلت ذلك في مواضع متعددة من الحواشي والتجريدات العوالي
والغرض منها استقصاء الاحتمالات وما ذكره من ان تقدم المؤثر على الاثر ليس بحسب
نفس الامر يقتضي ان يكون الحكم بتقدمه كاذبا مخالفا للواقع فلا يترتب عليه امتناع
كون الحاوي عليه للمحوي بناء على ما فرع القوم عليه من انه يستلزم امكان الخلاء في ذاته
فان الامر المخالف للواقع لا يترتب عليه الحكم الواقعي بل ما ذكره كلام محبط لان الحكم الذي
لا يطابق الواقع يكون طرفه الفرض فان طرف الاتصاف الثلثة بالفردية مثلا انما هو فرض
الفارض فكل اتصاف حصل في الذهن ان كان مطابقا للواقع كان طرفه الواقع ونفس الامر
وان لم يكن مطابقا كان طرفه فرض العقل ثم لا نم ان مقتضى الماهية بلا ضميمة تجردها عن العوارض
لان اعتبار الماهية بشرط لا شي بالمعنى الذي اعتبره القوم هو ان يعتبر انه لم يحصل معها بحيث
لا يدخل فيه شي يحصله ولا شك ان ذلك لا ينافي الاقتران بالعوارض الخارجية المقارنة لها
لم يعتبر تحصيلها اياها وتفصيله انه ان اراد ان مقتضى الماهية بشرط لا ان يكون غير مقارنة
لشي من العوارض فهو غير مسلم كيف ولو كان كذلك لكان ممتنعا في الذهن والخارج جميعا
لان الوجود في الذهن او الخارج يستلزم مقارنة العوارض فاذا كانت الماهية مقتضية
لانتفاء المقارنة لزم امتناعها قطعا وان سلم ان مقتضاها ذلك لكن عدم خروجه الى الفعل
بسبب امر يقارنه كما في مقتضيات الطبائع بسبب القواسر وقد تقرر عندهم ان القسر لا يدوم
فيلزم ان يوجد في بعض الاوقات بلا ضميمة هذا خلف وهل هذا الا كما يقول احد
ان مقتضى الماهية الثلثة ان يكون زوجا لكن لما عرض لها نحو لم يخرج زوجيته الى الفعل وسقط
ما يحرمه ثم لا يخفى على المحصلين ان الماهية يجرد في نظر العقل وملاحظته عن العوارض وهو مرتبة
من مراتب الوجود الذهني فيصدق انه يتجرد بحسب الوجود الذهني اي بحسب مرتبة من مراتبه
ولا يتجرد في شي من مراتب الوجود الخارجي عن العوارض وهذا امر محصل لكنه فات عن تحصيله

ثم نقل عن بعض الفضلاء ان اريد بوجود المجرد في الذهن وجوده فيه معراة في نفس الامر
عن اللواحق مطلقا فلا شبهة في بطلانه وان اريد به وجود المجرد بحسب الاعتبار مطلقا
اعم من ان يكون معراة عن تلك اللواحق في نفس الامر اولا فلا شبهة في صحة الا ان
المجرد بهذا المعنى يكون موجودة في الخارج ايضا فلا فرق فلا وجه لنفي الوجود الخارجي
عنها واثبات الوجود الذهني **اقول** هذا نقل المنتصب للاعتراض ولم يتعرض
للاعتراض عليه وانت علمت الجواب عنه مما اسلفناه فالمراد ان المجرد بحسب مرتبة من مراتب
الوجود الذهني اعني بملاحظة العقل يوجد في الذهن فان للعقل ان يلاحظ المهية ولا يلاحظ
معها شيئا آخر حتى لاحظته اياها هو حد في تلك الملاحظة ما هو معرى عن اللواحق بحسب
الملاحظة ولا يوجد في الخارج ما هو معرى عن العوارض مطلقا اذ ليس المهية معراة
عن الوجود الخارجي في شيء من مراتب الوجود الخارجي ولكنها معراة عن الوجود الذهني
في ملاحظة العقل فالفرق ان العراء عن العوارض مطلقا انما هو في العقل اي في ملاحظته
دون الخارج ولولا عراؤها عن الوجود في ملاحظة العقل لم يصح الحكم عليها بمغايرتها
وذلك العراء في الملاحظة صفة واقعية للمهية فعلم من ذلك انها مغايرة للوجود الواقعي
ولو كان ذلك العراء امرا غير واقع كما يتوهم لم يدل على مغايرتها للوجود فان فرض
انفكاك المهية عن نفسها ممكن ولا يدل ذلك على مغايرتها لنفسها **قوله** الكلي
اذا اقترنت بالاشتراك امتنع وجوده في الخارج فهل يلزم من اشتراك الكلي
بين كثيرين تعدده لانه متحد مع كل واحد منها ذاتا ووجودا سيما الكلي الذاتي
يصح حمله عليه مواطاة والحمل المذكور هو الحكم بالاتحاد في نظر فكما فرض ان يكون المعنى
الكلي المشترك واحدا وكثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون وحدته في وجود وكثرته في وجود آخر
كالانسان فانه معنى واحد في الذهن واشخاص كثيرة في الخارج ومع تعددها انه موجود
في الخارج قوله لزم اتصاف ذات واحدة بمعنيها في زمان واحد باوصاف
متقابلة فهذا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج واحدا اما اذا كان في احدا
في الذهن ومتعددا في الخارج فغايته ما لزم من ذلك ان يكون المعنى الواحد في الذهن متعددا
في الخارج ولكون في حال تعدده موصوفا بصفات متقابلة في زمان واحد ولا يحذور في ذلك
ولا ينافي ذلك بان كل موجود في الخارج شخص لان كل ما هو واحد فيه ليس كليا

واما الكلي هو المتعدد في الخارج قول الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء
وفي العقل انه صورة الحيوان من جملة ما يطابق في العقل كل واحد بعينه اعيانا كثيرة
فيكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد
في العقل لا يختلف بنسبته الى اي واحد اخذته من الجزئيات اي واحد منها احضرت صورته
في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل في العقل هذه الصورة بعينها
كانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي شخص اخذ عن موجود من خارج
او جار مجرى الموجود في الخارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال
وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية
التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل انتهى كلامه ويعضد ذلك ما في شرح
الاشارات من ان الشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة مثل الاين والوضع
والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان
بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود
في الخارج والا فلا يكون تلك الاشخاص اناسا ولما كان الكلي المذكور واحدا في الذهن
ومتعددا في الخارج كان موجودا فيهما ويكون الحكم بانه موجود في الذهن دون الخارج
تحكما غير مسموع ولو صح ان يقال انه ليس موجودا في الخارج اذ لو كان موجودا فيه
لكان متعددا هناك للزم منه انه لا بد ان يكون واحدا ومتعددا ايضا فلو كفى
في كونه موجودا في الذهن انه واحد فيه وان لم يكن هناك كثيرا لكفى في وجوده الخارجي
كونه كثيرا وان لم يكن واحدا هناك والفرق بين ذلك تحكم ظاهر **اقول** معنى
قول الحكماء ان الكلي غير موجود في الخارج انه ليس في الخارج شيء متصف هناك
بالاشتراك واما وجود الطبائع فهم قائلون به اعني الطبيعة من حيث هي لا من حيث
انها كلية او جزئية كما نقله عن شرح الاشارات وصرح به العموم وذلك لا ينافي
غرض الشارح لان غرضه ان الكلية بهذا المعنى لا يتصف بها الطبيعة في الخارج ثم لا يذهب
عليك ان ما ذكره المعترض لا يمشي على مذهب من قال الوجود بغير المهية وان الموجود
في الذهن مغاير للموجود في الخارج بحسب المهية اذ ح لا يكون وجود اشخاص الحوادث عينه



وجود الامر الحاصل في الذهن كيف والحاصل في الذهن كيف حقيقة عندهم والحاصل
في الخارج جواهر فكيف يكون امرا واحدا متصفا بالوحدة في الذهن وبالكثرة
في الخارج وكذا لا يذهب عليك ان الطبيعة من حيث هي لا من حيث هي عام
ولا من حيث هي خاص هو الذي ذكرنا انه يصح تقسيمه الى الكلي والجزئي كما سبق
ومن العجب انه لا يسلم المعترض لمثل هذا الامر الجلي مع شيوعه في كلام الشيخ وتلامذته
وغيرهم من الحكماء **قوله** كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع
النظر عن غيره كان في نفسه متعينا في ذاته قيل غير مسلم فان الهيولى الاولى موجودة
في الخارج عندهم وهي مبهمة في حد ذاتها متعينة بالصور الزائدة عليها فاذا نظر العقل
الى ذاتها وقطع النظر عن غيرها الذي منه الصور يجدها عاريا عن مقتضى الصورة وهو
التعين مثلا الهيولى المقترنة بالصورة النارية نار بالعرض والمقترنة بالصورة المائية
ماء بالعرض وهي في نفسها ليست شيئا منهما ولا يتعقل نفسها انها ماذا واورد
عليه في تجريد الغواشي انه ان اراد ان تلك الصور اسباب تشخصها فهو لا ينافي
ان يكون في حد ذاتها متشخصة كما في سائر الاشخاص التي لتشخصها معلول غيرها وان
اراد ان تلك الصور هي نفس تعينها فهو مما لم يصرح به الحكماء ولا يشعر به كلامهم ولا
ذو فطرة سليمة وقد صرح المعلم الاول ان هيولى العناصر متحدة بالشخص وكيف يجوز
عند العقل ان يكون المبهم موجودا في الخارج وايضا لا نسلم ان الهيولى ماء بالعرض او نار
بالعرض مثلا فلا محالة يكون له ذات مغايرة لتلك الصور فان هو ماء بالعرض يكون
بالذات شيئا آخر فله هوية مغايرة لها والهوية تنافي الابهام واعترض عليه بانا نختار
ان تلك الصور اسباب تشخصها وقوله فهو لا ينافي ان يكون في حد ذاتها متشخصة ممنوع
وكيف لا ينافيه وما يكون في حد ذاته لا يختلف ما دام الذات باقية والهيولى الاولى
ذاتها يختلف تشخصها بسبب اختلاف الصور الواردة عليها **اقول** لو تم ما ذكره لزم
ان لا يكون شيء من الممكنات التي تعينها معلول غيرها متعينا في حد ذاته لان تعينها معلول
لغيرها فاذا قطع النظر عن علتها لم يكن متعينا على قياس ما ذكره ومثل ذلك يلزم ان لا يكون
شيء من الممكنات موجودا في حد ذاته وسيعلم ان قطع النظر عن العلة لا يوجب ان لا يكون
المعلول متصفا في حد ذاته بالوجود وغيره كالتعين فهو على تقدير عدم العلة

وتفصيله ان المراد بقولهم كل موجود في الخارج فهو في حد ذاته متعين ان كل
موجود في الخارج فهو في حد ذاته متعين ان كل موجود فهو بحيث اذا لاحظه العقل
وحده ممتازا عن غيره وذلك ضروري والهيولى متشخصة بالصور المتعاقبة بمعنى ان
تلك الصور باسرها تفيدها تشخصا واحدا كما ان وجودها محفوظ بتلك الصور المتعاقبة
ولا يتبدل تشخص الهيولى بتبدل الصور كيف ولو كان كذلك لكان المقارن لكل صورة
شخصا آخر من الهيولى فيكون الشخص الاول من الهيولى قد فسد وحدث شخص آخر فيلزم
ان يكون هناك هيولى اخرى يحل الشخص الفاسد والحادث فلا يكون هيولى اولى
وقد فرضناها كذلك هف **قوله** والكلية بمعنى الاشتراك تمتنع عروضها للصورة
العقلية فلا بد ان يعتبر مع ذلك اذ الصور المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية
او في حكمها جزئية بحسب الوجود الذهني وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء
بقوله فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس
بل لاجل انه يقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة كلها عنده حكم واحد واما من حيث
انه صورة ذهنية في نفس جزئية وهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء
باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث انها هذه الصورة صورة في النفس فهي جزئية
ومن حيث انها يشترك كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي مر فهمها معنى فهي كلية
ولا تناقض بين هذين الامرين **اقول** ما ذكره في معرض الجواب لا يلائم السؤال
لان حاصل السؤال ان الكلام المنقول يدل على ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس صفة
للامر الخارجي ولا للصورة العقلية بمعنى المطابقة لا بمعنى الاشتراك وذلك مخالف
لتقسيم المنطقيين للمفهوم الى الكلي والجزئي فقط ان ما ذكره لا يدفع هذا السؤال فانه لم يدع
ان الصورة العقلية ليست كلية بمعنى المطابقة بل لا ارتباط لذلك بكلام السائل فان السائل
ما ادعى ذلك بل نقله واعترض عليه والجواب عن هذا السؤال ان الكلية بمعنى الاشتراك
صفة للصورة باعتبار انه معلوم وبمعنى المطابقة صفة لها باعتبار انها علم فان العلم والمعلوم
متحدان بالذات فالصورة الانسانية الحاصلة في العقل من حيث انها علم متصفة بالكلية
بمعنى المطابقة فانه الصورة العقلية الحاصلة من كل فرد كما علم تفصيله ومن حيث انها
متصفة بالكلية بمعنى الاشتراك الكلي وتقسيم المنطقيين المفهوم الى الكلي والجزئي على النحو

الذي ذكره لا ينافي الكلام المنقول اذ لا يلزم من عدم كون الكلية بهذا المعنى صفة للامر
الخارجي وللصورة العقلية من حيث انها صورة عقلية ان لا تكون صفة للمفهوم حتى يتفرع
عليه انه لا يصح تعيين الكلية بالاشتراك لجواز كونها صفة لتلك الصورة من حيث انها
نفس المفهوم **قوله** كذلك كل واحد منها مطابق من ذلك الصور وما يطابقها
قيل فيه بحث اذ لا نم ان كل واحد منها مطابق لما يطابق تلك الصورة اذ حاصل
ما فسر به مطابقة كل منها مع تلك الصورة انه بحيث لو وجد في العقل كان عين تلك الصورة
وتلك الصورة مطابقة لها بمعنى انها لو وجدت في الخارج او ما في حكمه كان عين كل
واحد منها ولا مطابقة بهذا المعنى بين اشياء من تلك الكثرة اذ ليس احدها بحيث
اذا وجد في الخارج او في الذهن كان عين الاخر نعم المطابقة بمعنى الاتحاد في الاطراف
يستدعي ان يكون مطابق مطابق لشيء مطابقا له واين هذا من ذلك **اقول**
من اورد هذا السؤال انما اورده على التفسير الذي ذكره المعترض واي احد ممن له
نعم يمكن المناقشة بانه على ... الشارح انه لا يكاد يتوجه السؤال لان حاصل
معنى المطابقة صرح كون تلك الصورة العقلية اثرا حاصلا من العقل كل منها وذلك مفقود
في احاد تلك الكثرة ولضعف السؤال صدره بلا تقال **قوله** ولعل السر في ذلك
قيل هذا الكلام لا يخلو عن رخاوة فان المطابقة لا تستدعي الكلية والا لم يكن الامر الخارجي
مطابقا للصورة العقلية وقد صرح انفا بان المطابقة من الجانبين **اقول** هذا الكلام
لا يخلو عن صلابة ما لان حاصل الشرح المذكور ان الكلية هو مطابقة الصورة الذهنية التي
هي ظل للامر الخارجي وما في حكمه لا المطابقة مطلقا فكيف يتوجه عليه ان المطابقة لا تستدعي
الكلية فان حاصله هو كون المطابقة تستدعي الكلية واثبات ان المطابقة المخصوصة تستدعيها
قوله الصورة الحاصلة في ذهن واحد من المطابقة مطابقة للصورة الحاصلة في ذهن غيره
قيل غير مسلم وانما يكون مطابقة لها لو كانت هذه الصورة بحيث اذا حصلت في ذهن واحد
اخر من المطابقة كانت الصورة الحاصلة في الذهن الواحد الاول ومعيار ذلك صحة الحمل
وليس فليس قوله ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة قلنا انما يلزم ذلك في المطابقة
بمعنى اتحاد الاطراف لا في المطابقة التي فيها الكلام **اقول** قد عرفت ان المطابقة يكفي فيها
على ما فسره الشارح هو انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد ولا خفاء في ان المطابقة

بهذا المعنى جار في كل واحد من هذه الصور القائمة بالاذهان تلك الطائفة فانك اذا تعقلت
الصورة الانسانية القائمة بذهن زيد مثلا وجردتها عن المشخصات حصل في ذهنك صورة
الانسان ضرورة ان الحاصل في ذهن هو بعينه الانسان وقد اكتنفه عوارض لواحق
مشخصة بحسب الوجود الذهني فاذا جرد عنها لم يبق الا الانسان كما ان الافراد الموجودة
في الخارج اذا جردت عن المشخصات الخارجية لم يبق الا الانسان قوله ومعيار صحة الحمل
وليس فليس قلنا ان اردت بصحة الحمل ان يصح حمل الصورة بدون التجريد عن اللواحق
الذهنية على كثير من فمن البين انه ليس الامر كذلك ضرورة ان الصورة الذهنية بدون التجريد
عن تلك اللواحق لا تحمل على الافراد الموجودة في الخارج فان زيدا مثلا انسان لا انسان
مع اللواحق الذهنية وان اردت صحة الحمل بعد التجريد عن تلك اللواحق فمن البين جواز
حمل كل واحد من تلك الصور بعد التجريد على الصور القائمة بالاذهان فان كلا منها انسان
موجود في الذهن كما هو الحق لا كما ذهب اليه من ان الموجود في الذهن مغاير للموجود في الخارج
بحسب الماهية كما سبق تحقيقه وكلام الشارح مبني على ما تقرر عندهم لا على ما تقرر عنده ولا يخفى ان الجواب
عن هذا السؤال هو تخصيص الكثير بالذي يترتب عليها الصورة المطابقة بما يكون تلك الصورة
ظلا له وكما ذكره الشارح ان الجواب عن السؤال الاول هو تخصيص المطابق للصورة والذي ذكره
المعترض لا يتاتى على ما فسر الشارح المطابقة به **قوله** لان المنطقيين بعضهم في
الحواشي هم قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا المعاني بالصور العقلية فانها عين الماهية
على ما هو المحقق بل صرح في الشفاء بان الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية فالصورة
العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي الماهية متصفة بالاشتراك الحملي من حيث الماهية
نعم فساده ظاهر بناء على ما حققه الشارح من ان الفرق بين العلم بالذهن والحاصل فيه وان العلم
والمعلوم متغايران بالذات وهو شيء تفرد به الشارح وهذا القائل لا يقول به واعترض عليه
بان تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي شائع في كتب المتأخرين قالوا المفهوم ان منع نفس
تصوره من فرض الشركة فهو جزئي والا فكلي والاخذ مكابرة ولو صح ما نقله عن الشيخ
من ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج قطعا فان قلت قد سبق ان الشيخين
ابا نصر وابا علي وكثيرا من المحققين ذهبوا الى ان العلوم بالذات المنكشف عند الحصول
العلم فسواء فسر المفهوم او الصورة العقلية كان ذلك تقسيما للعلم الذي هو الصورة المذكورة

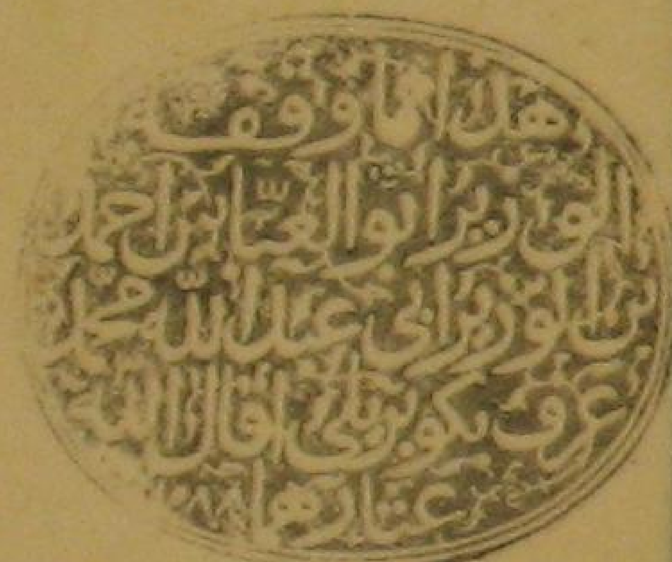
قلت وان كان ذلك كذلك لكن لما لم يذهب اليه ولا القائل الذي نقل كلامه على ما لم يتأت
بناء كلامهم على ذلك **اقول** الكلية والجزئية على ما هو التحقيق صفة للصورة كما تقرر في موضعه
وتقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي انما يصح بناء على ان المفهوم عين الصورة كما تقرر وبرد
في صحة التعقل عن الشيخ مشعر بعدم اطلاعه على مواضع الشفاء فليتتبع ونفيه ارادة الشيخ
من الصورة العقلية ما هو ما بالفعل مكابرة اذ ليس للصورة العقلية في كلام الشيخ وغيره
معنى آخر حتى يقال اراد به معنى آخر وكون الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج لا ينافي
كونها صورة عقلية او هي صورة عقلية باعتبار قيامها بالعقل وموجودة في الخارج باعتبار
نعم ينافيه على ما ذهب اليه من ان الموجود في الذهن ماهية اخرى مغايرة للموجود في الخارج
بحسب الجنس الحقيقي وهو مما تفرد به وقد عرفت حاله مرارا وعدم ذهاب الشيخ الى ان المعلوم
بالذات هو الصورة غير قادح فيما ذكرته كما صرح به في عبارة الحاشية وعدم ذهاب
القائل الذي نقل كلامه اليه غير مسلم بل صرح هو في كتبه بان العلم والمعلوم متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار **قوله** فيلزم ان يكون امرا واحدا من جهة واحدة
قد في الحواشي وحدة الجهة ممنوع بل الصورة من حيث حالة في نفس شخصية واحدة
اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها لكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال في الشفاء
فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس
بل لانه يقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث
هذه الصورة معينة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكان الشيء باعتبارين
مختلفين يكون كليا وجزئيا فمن حيث انها يشترك فيها كثير فهي كلية ولا تناقض بين هذين
الامرين هذا عبارته في الحواشي وقد جرى المصنف لما عارض وان اتحاد الجهة ممنوع اذ الصورة
المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية او ما في حكمها او الاشتراك بينهما
مثلا زمان كما يعلم من الشفاء لان المطابقة اعم على ما يفهم من انه جزئية من حيث انه
معينة في نفس جزئية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه آنفا هذه كلامه فلينظر الناظر الى تحريفه
الكلم عن مواضعها والى عدم ملائمة منع الاتحاد فان المدعى وحدة الجهة ثم ان ما ذكره
من انه يفهم من الشفاء ان المطابقة اعم من المعنيين غير مسلم بل الذي يفهم من كلامه ان الكلية
بمعنى المطابقة تعرض للصورة العقلية وبمعنى الاشتراك تعرض للمفهوم ولا اشعار في ذلك

بان يكون المطابقة اعم **قوله** على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج
قيل ان اراد انه عين ما صدق عليه وانه موجود في الخارج حال كونه مشخصا
فهو كذلك وان اراد انه ليس بموجود في الخارج حقيقة بل متعلقه الذي هو
الشخص موجود فيه فليس كذلك والظاهر ان مراد الشيخ هو الثاني فانه لما ذهب الى ان الماهية
لا يكون الا كلية والى ان الكلي ليس بموجود في الخارج لا يكون الماهية عنده موجودة فيه
ولو كان كذلك لزم تحقق الشخص في الخارج بدون ماهية ومفارقة ماهية الشيء عنه
غير معقول ولما صدق حملها عليه في القضية الخارجية كقولك زيد انسان في الخارج
لان اتحادها مع زيد في الخارج يستدعي ان يكونا معا فيه امرا واحدا والحق ان الماهية
لا يلزمها الكلية كما سبق وان الشخص كزيد هو الماهية النوعية كالانسان حال كونها
معروضة للعوارض المميزة لهذا الشخص عن بني نوعه الخارجة عنه اذ ما يميزه عن
ليس داخلا فيه ولهذا اذا سئل عنه بما هو يتعين ان يجاب بالنوع فقط كما بين
في موضعه واذا كانت الماهية المقارنة للعوارض موجودة في الخارج كانت الماهية
المقارنة للعوارض موجودة في الخارج فان قلت لا نسلم ان الشخص ليس هو الماهية
النوعية وحدها بل يدخل فيه امر آخر فاذا كانت الماهية موجودة في الخارج كانت جزءا
خارجيا له فلا يصح حملها عليه قلت جزء الشيء على ضربين احدهما ان يكون جزءا للمفهوم
وللذات التي عبر به عنه ايضا كالنطق بالقياس الى السكنجبين والآخر ان يكون جزءا
للمفهوم فقط لا من الذات كالثوب والسواد بالقياس الى الثوب المقارن للسواد
فانهما وان كانا جزئي لهذا المفهوم لكنهما ليسا جزئي للذات التي عبر به عنها اذ الثوب
عينه والسواد خارج عنها قطعا وحينئذ نقول ان اردت ان الامر الآخر الداخل في الشخص
جزء لذاته فممنوع اذ لو كان جزءا لذاته لوجب ضم هذا الامر الى الماهية في جواب السؤال
عن ذاته بما هو لكن يكفي النوع في الجواب وفاقا وان اردت انه جزء لمفهومه فمسلم وحينئذ
جاز ان يكون الماهية عين ذاته في الخارج ويصح حمله عليه مواطاة كالثوب في المثال
قد فصلنا هذا البحث في الحواشي ولكنا نستجيد الآن ما اوردنا عليه في تجريد العوارض
انه لو كان كما ذكره لم يدخل في قوام الشخص شيء آخر سوى النوع فلم يكن ممتازا عن شخص آخر
من حيث هويته وهو باطل قطعا ونقضا انه لا يلزم ان يكون الشخص هو النوع فقط مجردا

عن اعتبار شئ اخر معه بالدخول فيه ولا الاتحاد معه كما حقق في معنى المهية بشرط
او النوع باعتبار دخول امر اخر هو المميز له كما هو معنى اخر للمهية بشرط شئ او هو النوع
لا بشرط شئ وعلى الاول يلزم ان يكون النوع المجرد موجودا في الخارج فيكون
المهية بشرط لا شئ موجودة في الخارج ويكون الامر المسمى بالشخص او المشخص
موجود آخر فيكون ذات الشخص هو الطبيعة النوعية المقارنة له وح نقول هذه الطبيعة الموجودة
في زيد مثلا اذا قطعنا النظر عما يقارنها فاما ان يمتاز في حد ذاته عن الطبيعة الموجودة
في عمرو اولا وعلى الاول لا يكون بعينها بذلك المعنى المفروض اولا فانها مع قطع النظر
عنه ممتازة عن غيرها غاية ما في الباب ان يكون المعنى المفروض جزءا بعينها وان لم
في حد ذاتها كان الطبيعة المشتركة موجودة في الخارج وهو ربط به واتفاقا وعلى الثالث
لا يكون بين النوع والشخص فرق ثم نقول حاصل كلامه ان المهية والتشخص كلاهما جزءان من المفهوم
لا من الذات ومع ذلك حكم بان المهية موجودة في الخارج دون التشخص كلاهما من غير بيان
يوجب الفرق منهما فهو مطالب بهذا البيان واعترض عليه اما اولا فلانه ان اراد بعدم
الدخول في قوامه ان لا يكون داخلا في ذاته ولا في مفهومه فليس كذلك اذ الكلام
على تقدير الدخول في المفهوم وان اراد به عدم الدخول في الذات دون المفهوم
فلم يترتب عليه قوله فلم يكن ممتازا عن شخص اخر من حيث هويته اذ الهوية عبارة عن المهية
المشخصة بما يشخصها سواء كان التشخص عارضا ام لا ويكفي في الامتياز به دخوله في مفهوم
الشخص واقترانه بذاته كما يكفي في امتياز الثوب المقترن بالسواد عن الثوب الغير
المقترن به دخول السواد في مفهومه واقترانه بذاته ولا يتوقف الامتياز بالسواد على دخوله
في ذات الثوب وعلى هذا يختار من الاقسام الثلثة القسم الثاني ونقول ان الطبيعة الموجودة
في زيد اذا قطع النظر عما يقارنها لم يكن ممتازة عن الطبيعة النوعية الموجودة في عمرو
ويمنع ان ذلك مستلزم لوجود الطبيعة المشتركة في الخارج لتميز الطبيعة فيها بالعوارض
المشخصة التي قطع النظر عنها واما ثانيا فلانه ليس في كلام المحشي ان التشخص جزء ذات
الشخص كما حسبه بل فيه ان العوارض المشخصة جزء لمفهومه والفرق بينها وبين المهية ان المهية
لما كانت محمولة على الشخص كانت عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المشخصة فانه
مباينة له اقول من البين ان المراد الدخول في قوام الشخص الموجود في الخارج

فانه لا ينساق ذهن من الذهن من هذه العبارة في هذا المقام الا الى هذا المعنى
دون دخوله في مفهوم الامر الصادق عليه نظير ذلك ان يقال هل يدخل في قوام
الانسان مفهوم الضاحك فيقال ان اردت دخوله في مفهوم الماشي الضاحك
هكذا وان اردت دخوله في ماهية الانسان هكذا ومثل هذا الترديد قبيح عند ارباب
التحصيل ثم دخوله في المفهوم الصادق على ذات الشخص الموجود في الخارج لا اثر له
في امتياز ذاته فذكره في هذا المعرض غير مستقيم بل لا مناسبة لذكر المفهوم في اصل
اذ الكلام في ان ذات زيد الموجود في الخارج ليس مجرد الطبيعة النوعية لا
وليس لذات زيد مفهوم اصلا حتى يقال ان العوارض داخلة في مفهومه خارجة
عارضة لذاته وكذا لا وجه لقوله جزء الشئ على ضربين الخ فان جزء الشئ له
معنى بديهي وهو ما يدخل في الشئ فان كان داخلا في مفهوم ما فهو جزء ذلك المفهوم
وان كان داخلا في ذات ما كان جزءا لذلك الذات فجزء الشئ لا يكون على ضربين
كما ذكره بل وزان ما ذكره ان يقال جزء الشئ على ضربين جزء نفسه وجزء الامر
الصادق عليه او يقال ذاتي الانسان على ضربين ذاتي نفسه وذاتي المفهوم الصادق
عليه الى غير ذلك مما لا يخفى ركاكته وما ذكره في الحاشية السابقة انه لو كان جزءا
لذاته لوجب ضم امر اخر الى المهية في جواب السؤال عنه بما هو ولكن يكفي النوع وفاقا
لا يجديه لان هذه الشبهة قادحة في ذلك من لازم هذا الالزام ذلك وما ذكره في الحاشية
من انه ليس في كلامه ان التشخص جزء ذات الشخص كما حسبه هذا الجبان الى قوله
بلا مرية فان ذكرت ان حاصل كلامه ان المهية والتشخص كلاهما جزء المفهوم دون الذات
وطلب الوجه الفارق منهما في كون المهية موجودة دون التشخص واين هذا من كون التشخص
جزء ذات الشخص واين ما ذكره في الفرق من الفرق المطالب هو به وما ذكره
ههنا من منع وجود الطبيعة المشتركة في الخارج لا يلائم ما ذكره سابقا من ان المعنى
الكلي المشترك واحد وكثرته في حد نفسه ووجود كثرته في وجود اجزاء بحيث انه
موجود الى اخر ما ذكره هناك وما ذكره في اخر هذه الحاشية في الفرق بين المهية
لما كانت محمولة على الشخص كانت عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المشخصة
فانها مباينة له انما يتجه اذا جعل العوارض المشخصة مبادي المشتقات كالاسود والابيض

والشكل المعين كالكرسي فلا انجاه له اصلا بل هذا هو الغلط على قياس ما يقال
في التمثيل للجنس بالحيوانية وفي تمثيل الفصل بالنطق ويراد الحيوان والناطق فظهر انه
لم يحقق المقام وكانا قد فصلنا في الحواشي تحقيق مذاهب القوم في هذا المرام
فليطالع ثمه من كان من ذوي الافهام **قوله** لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية
والتشخص قيل فيه بحث اذ المميز للشي عن غيره قد يكون داخلا فيه كالناطق الداخل
في الانسان المميز له عن ساير الحيوانات وقد يكون خارجا عنه كالمقولات
العرضية العارضة لزيد الخارجة عنه المميزة له عن بني نوعه واما المميز للشي عن غيره
فهو نسبة بينه وبين الغير قطعا وليس جزوا للمميز اصلا سواء كان المميز جزوا له او لم
فالحكم بان التشخص وهو المميز المخصوص جزو من الشخص وهو المميز غير سديد واورد
عليه في تجريد الحواشي انه لم يدع الشارح ان المميز مطلقا داخل في الشي حتى يعترض عليه
بان المميز قد يكون خارجا بل ادعى ان التشخص داخل في الشخص ومعنى ذلك ان العقل
اذا لاحظ زيدا مثلا امكنه تحليله الى الانسان وشي آخر به يمتاز الشخص عن غيره
امتيازا اوليا بل ما به يحصل التشخص المعين عند العقل فان زيدا مثلا لا يحصل عند العقل بمجرد
الطبيعة الانسانية ما لم ينضم اليه شي اخر لا يحصل في غير زيد ولا شك في ان ذلك
الامر داخل في زيد من حيث هو انسان ومنع ذلك قريب من منع دخول الناطق
في الانسان واعترض اما اولا فلان الاعتراض على الشارح ليس بان المميز قد يكون
خارجا عنه كما حسبه بل الاعتراض ان المميز قد يكون داخلا في المميز والشارح لم يفرق
بينه وبين التمييز وحكم بان التشخص داخل في الشخص والتمييز لا يكون داخلا في المميز اصلا
واما ثانيا فلان مميز الشي عن شي اخر ان يوجد المميز فيه ولا يوجد في غيره ولا شك
ان المقولات التسع العرضية المعروضة على زيد لا يوجد جميعها في شخص اخر وان زيدا
تميز بها عندنا عن غيره فان اراد بالامر الاخر الذي به يمتاز عن غيره من الاشخاص
ويحصل زيد عند العقل بها بسبب اعتوارها عليه من تلك المقولات فهذه امور خارجة
عنه عارضة له ولا دخل شي منها في ذاته ولا يستقيم تحليل ذاته اليها وهو ظاهر وان اراد
امرا آخر داخلا في ذات زيد وبذلك الامر يحصل زيد عند العقل ويمتاز به عن غيره فنمنع
وجوده ممنوع اذ لو كان كذلك لكان ذلك الامر معلوما للعقل وكيف يتصور



ان يكون زيد متميزا عند العقل بامر لا يعرف العقل ذلك الامر وبعضد ذلك انه
اذا سئل عن الشخص بما هو يجاب بمجرد النوع ولو دخل في الشخص ما يميزه عن بني نوعه
لوجب ضمه الى النوع في جواب السؤال عنه بما هو **اقول** اما اولا فلمنشاؤه
عدم ملاحظة ما صرح به من معنى كلام الشارح وان المراد بالتشخص هو الشي الذي به يمتاز
الشخص عن غيره امتيازا اوليا بل ما يتحصل به الشخص المعين الى اخر ما ذكره واطلاق
التشخص على المشخص غير عزيز واما ثانيا فلا شك في انه لا تحسم مادة الشبهة اذ القوم
اطبقوا على انه لا دخل في الشخص سوى الحقيقة النوعية وبنوا على ذلك ان جواب السؤال
عنه بما هو هو النوع فقط فاذا منع ذلك بناء على ان الشخص كزيد مثلا ليس زيدا
بمجرد ذاته انسانا بل لا بد من اعتبار امر اخر فيه ولذلك اذا سئل عن خصوصية زيد
وقيل من زيد او اي شخص هو فاجيب بانه انسان كان المجيب ملوما عند العقلاء
لم يكف في جوابه المنع بل من اراد تحقيق مقصد القوم فلا بد له من تحقيق الامر
لا التمسك بامثال تلك المنوع في نقد اهنا فان المنع ليس وظيفة فان القوم مدعون
ههنا ومن يعترض عليهم لا بد له من اقامة الدليل على مدعاهم وازاحة الشبهة بما ذكره لا
بشي منهما اذ ما ثبت ان المميز هو المقولات العرضية لا غير فيجب ان المقولات
المعروضة خارجة عن الشخص لكن ربما كان الشخص امرا اخر بل كاد يجزم العقل بان الشخص
سابق على الاعراض المكتنفة بالشخص فان تشخص العرض فرع تشخص المحل اذ المبهم لا يعين غيره
على ان خروج تلك الاعراض مطلقا عن خصوصية ذات زيد غير ظاهر ومنعه بلا اخر
غير موجه لما مر والسند المذكور غير مستقيم اذ لا يلزم ان يكون معلوما لنا بخصوصه بل ربما
يجزم بان هناك امرا يميزه عن غيره ولم نعلم خصوصه كما في فصول الانواع فانا نعلم مثلا
ان في حقيقة المغناطيس امرا يميزه عن غيره وان لم نعلمه بخصوصه بل اكثر فصول الحقايق
او جميعها كذلك والسند المذكور غير سديد لان هذه الشبهة قادحة فيه لا يقال
انه سلم ذلك فتم الايراد عليه لانا نقول تسليمه ذلك غير معلوم ولو سلم تسليمه ذلك
فيعني ان لا يسلمه اخر وليس بناء الكلام على التسليم من وظائف الحكمة على انه يمكن ان يقال
انما اكتفوا بذلك لانهم اصطلحوا على ان السؤال بما هو لطلب الحقيقة نحو جنسية او نوعية
كما ان السؤال باي عن مميز المميز ولذلك لو كان السؤال من مثلا عن زيد لم يكف

بالنوع **قوله** وقد استدل على وجود الماهية ذكرت في الحواشي ان هذا الاستدلال
مذكور في الشفاء فانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج
لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فالحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما
موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فانه بما هو هو موجود في المادة
على انه شيء آخر متغير بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن
في الوجود امرا آخر ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون
الحيوان بما هو حيوان وقال واما الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود له
واما الحيوان لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء
آخر وان كان معه الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود
في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط
اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في وحدته
التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر ثم قال فالحيوان ماخوذ بعوارضه
هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي
تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب
وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان
بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية ولعل كر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة
الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى
ان ليس مراد من قال بوجود الطبائع وجود افرادها فقط كما ذهب اليه بعض
الاخرين بل المقصود انه اذا وجد زيد مثلا وهو في حد ذاته حيوان ناطق فكما
ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا والعرض
ان ما هو هو معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا كان الحيوان موجودا وكذا الناطق
ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات باعتبار من نسبته الى زيد
بل ربما كانت اقدم بالزمان فان الانسان مثلا موجود قبل وجود زيد لكن كما ان لها
جهة مغايرة وتقدم فلها جهة الاتحاد فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يحمل
ما يمكن دخوله على ما هو بالفعل فهي بهذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معها واذا اخذت بشرط

من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدم
باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار التقدم مجرد لا بمعنى انه في نفس الامر
غير مخلوط بالامور الخارجية بل بمعنى ان حكم التقدم عليه لا يصدق عليه من حيث الخلط
فاتقن ذلك عسى ان ينفعك في بعض المطالب العالية وقد اعترض عليه بان هذا العاقل
قد ادعى التنافي بين الاتحاد والتقدم في الوجود بقوله فان وجود العرضي كالاسود
متأخر بالذات عن وجود موضوعه كالثوب بل قد تأخر عنه بالزمان ايضا
فكيف يتوهم بينهما الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود كما نقلنا عنه آنفا فلعله نسي مقالته
هذه وحكم هنا بان الطبيعة من حيث هي متحدة مع زيد في الوجود مقدم عليه بالزمان
وبالذات وانه ان اراد بقوله اذا اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد
بالفعل انه يحصل اتحاد الطبيعة وحدها مع زيد فممنوع اذ فيه امر آخر غيرها وان اراد
انه يحصل اتحاد الطبيعة والامر الداخل فيها كليهما معه فمسلم لكن لا يثبت بذلك اتحادها
من اتحاد الطبيعة وحدها معه بهذا الاعتبار ولم يترتب عليه قوله فالطبيعة التي
وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر **اقول** من البين ان القائل انما حكم
بتقدم الطبيعة بشرط عدم دخول شيء آخر فيه وصرح بانها من هذه الحيثية لا اتحاد معها
ولا تصادق عليها بل المتحد هو الطبيعة من حيث هي لا بشرط شيء ولما كان الطبيعة
لا بشرط اعم من الطبيعة بشرط لا شيء ومنها بشرط شيء كان له مغايرة مع افراده
وتقدم عليها بالاعتبار الاول واتحاد معها بالاعتبار الثاني ولذلك قال نسبة الوجود
الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات باعتبار لكن كما ان لها جهة مغايرة وتقدم
فلها جهة اتحاد وفرع عليه ان الطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار
آخر وقياس العرضي على الذاتي قياس فهو من غير جامع فان العرضي باي اعتبار
لا يتحد مع المعروض حقيقة وجعلا فان جعل الثوب غير جعل الاسود ثم كيف لا
ووجود الاسود موقوف على وجود الثوب والسواد ووجود السواد لا يتوقف
على شيء منهما فبين العرضي والمعروض نحو آخر من الاتحاد كما بين معروضي
عارض واحد وعارضي معروض واحد ومعنى الحمل مطلق الاتحاد كما مر مرارا واما الحمل
في الصورتين الاخيرين متعارفا عند العامة مع شيوع حمل العرضيات

على معروضاتها لان العرضيات مشتبهة بالذاتيات في اكثر الامر فلا يظهر الفرق
عندهم بين اتحاد الذاتيات كاتحاد زيد مع الانسان واتحاد العرضيات كاتحاده
مع الطبيب مثلا فظهر ان القايل لم ينس مقالته بل المعترض لم يحسن تحرير ما
الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية قلت في الحواشي لا ريب في ان مفهوم هذا الاعمى
ليس عين ذات زيد بل نسبته اليه نسبة العرضيات فلا يكون وجود زيد بعينه وجود
مفهوم هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم له اتحاد ما مع زيد بالعرض فهو موجود
بالعرض بوجوده وكذا الاعمى فان قلت كما ان الاعمى موجود بوجود زيد بالعرض
فكذلك الابيض فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق
بينهما وانهما موجودان بوجود معروضهما بل الفرق ان الابيض موجود بالذات
اصلا فان قلت ما علم ان الابيض موجود بالذات دون الاعمى قلت بانه
اذا لاحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة
مع سلب البصر عنه من غير ان يزيد هناك امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت
هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض
دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل
للذاتي قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو العرضي المقابل للذاتي قلت الابيض
اذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر كما ان الطبيعة الذاتية جنس ومادة باعتبارين
او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرضي عرض وعرضي باعتبارين ومن لم يحقق الفرق
بين العرضي والعرض لا بحمل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات
هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود آخر هو ثوب او حجر او غيرهما
حتى لو لم يكن ذلك ملاحظا لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض فيكون ابيض بياضا محضا
هو عين ذاته او البياض هو الابيض باعتبار التحصل ولذلك يحمل على مجموع المعروض
والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث انه مادة النفس ولذلك لا يحمل
على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باعتبار اخذ فلذلك يحمل على المجموع
اذا اخذ لا بشرط هذا والكل ليس مخالفا لاقاويل المتاخرين حتى الشيخ في الشفاء فهو
الحق لوح اليه الكلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول بحسب ترجمة

حنين ابن اسحق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل وغيرهما
واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن وفي المكان وفي الوقت
ونظائرها ويشهد به الفطرة السليمة من ذي فطنة قوية فان قيل من ينفي وجود الكلي
الطبيعي يقول الموجود في الخارج امر بسيط اذا وجد في العقل انتزع منه الحيوان
والناطق مثلا فليس للحيوان حصة في الموجود في الخارج بل امر منتزع عنه
كالاعمى بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لما كان زيد في حد ذاته حيوانا
ولا ناطقا لما علم من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكونان من جملة العوارض
وكذا الكلام فيما هو ذاتي له فان قلت العلة ينبغي ان يكون شيئا من الكليات ذاتيا
موجودا في الخارج بالمعنى الذي اعتبرتم قلت فيلزم عليه ان يكون الفصول لجميع الماهيات
الكلية معللة بعلة كما هو شأن اللواحق فكان زيد يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى
الذي اشرنا اليه انه حق بل بالمعنى الاختراعي ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان
اذ المفروض انه في حد ذاته امر آخر لا يقال الجعل الجاعل ذاته لانا نقول فح يكون وجود
زيد مقدما بالذات على وجوده انسانا كما انه مقدم على وجوده ابيض فيكون
الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس الكلام في خصوصيات المواد
بل نقول ما يقوم فيه الاحتمال لا يحكم عليه بانه ذاتي والكلام فيما هو ذاتي والمعلوم بالوجدان
ان بعض الموجودات في ذاتها بياض او شجر او حجر او ما اشبه ذلك وليست بانها شيء آخر
صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي ان وجود تلك الطبايع التي تلك
الموجودات هي في حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القايل
ينفي وجود الموجودات الخارجية في العقل حقيقة واعترض عليه من وجوه منها
انه ان اراد بقوله مفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد انه ليس ذات زيد ومتحدا معه
في الخارج ممنوع اذ لو لم يكن عين زيد ما صدق عليه الحكم بالاتحاد بينهما لكن يصدق
ان يقال هو هو في الخارج وان اراد انه ليس ذاتيا له فمسلم لكن لا يلزم من ذلك
ان لا يكون متحدا معه ذاتا ووجودا ولا يترتب على ذلك قوله فلا يكون وجود زيد بعينه
وجود هذا الاعمى ومنها انه لما سلم ان هذا الاعمى يتحد مع زيد يكون عينه وح يكون
وجود زيد لا محالة وجوده وذلك مناف لقوله لا يكون وجود زيد بعينه وجود

ومنها المفاسد التي ذكرناها في الحواشي انّه على ما اختاره من ان مثل الابيض الذي
موجود بالعرض لوجود زيد مثلا بالمعنى الذي قصده من ذلك ومنها ان الابيض
لو كان موجودا بالذات في الخارج بوجود متأخر عن وجود زيد كما حسبه لم يكن
ذاته في الخارج عين ذات زيد والا لزم تحصيل الحاصل وتأخر ذات الشيء عن نفسه
فيكون ذاتا آخر فحينئذ يكون في الخارج ذاتان ذات زيد وذات الابيض فلا يصدق
ان هذا ذاك بالحقيقة ولا استحالة انه موجود بوجود زيد بالعرض كما حسبه اذ لو كان
كذلك لكان موجودا في الخارج بوجودين وهو خال عن التحصيل ومنها انا لا نم
ان الابيض اذا اخذ بشرط لا شيء صار العرض المقابل للجوهر اذ العرض المقابل
للجوهر مثل البياض وذات معروضه خارج عنه قطعا وهي داخلة في الابيض
على ما مر تحقيقه في مباحث الوجود واذا كانت الذات داخلة في الابيض لا يصير
الابيض مجردا عنها اذا اخذ بشرط لا شيء اذ باخذ الشيء كذلك يصير مجردا عن
لا عن الاجزاء ولان الابيض الماخوذ بشرط لا شيء يكون ذات المعروض داخلة فيه
وهي خارجة عن البياض فكيف يكون عينه ومنها ان المقولات لو كانت
عبارة عن المشتقات كما حسبه لم يكن متباينة وقد اخذ في تعريف كل منها ما يوجب
تباينه مع الباقي ومنها انا لا نم ان زيدا لو كان امرا بسيطا في الخارج والعقل
يحلله الى الحيوان والناطق لم يكونا جزئين موجودين في الخارج ان اراد بالجزء
اعم من الجزء العقلي والخارجي لجواز ان يكونا جزئين عقليين له وح لا يلزم
ان لا يكون زيدا في حد ذاته كما لا يكون عاريا عن اجزائه الخارجية كذلك
لا يكون عاريا عن اجزائه العقلية وسلم ان اراد بالجزء الجزء الخارجي ولا يلزم
من ذلك خلوه عنهما في حد ذاته **اقول** قد استدللنا على عدم كون
مفهوم هذا الاعمى عين ذات زيد بتأخره في الوجود عن وجود زيد وبينا ان
الاتحاد بينهما اتحاد عرضي وان ذلك يصحح الحمل فالترديد الذي ذكره في اول البحث
قبيح والاستدلال بصدق الحكم بالاتحاد ساقط وكذا ما ذكره من انه يلزم
الاتحاد بكون وجوده عين وجوده فان مطلق الاتحاد لا يستلزم كون وجود احدهما
عين الاخر كما في الاتحاد بالعرض وقد سبق تفصيل ذلك بل المقتضي لذلك اتحاد

مخصوص اما المفاسد التي جمعها في الحواشي السالفة فقد دفعناها في الحواشي السالفة
وما ذكره من ان الابيض لو كان موجودا بالذات بوجود متأخر عن وجود زيد
لم يكن ذاته عين زيد فلا يصدق ان هذا ذاك مبني على عدم الفرق بين وجوه الاتحاد
والذهول عن ان معنى الحمل مطلق الاتحاد بل ما له وجه من الوجوه السابقة واحد
ثم لا شك ان وجود زيد بالذات لا ينافي كونه موجودا بوجود غيره ايضا بالعرض فان
الاتصاف بالذات لا ينافي كونه موجودا بوجود غيره ايضا بالعرض فان الاتصاف
بالذات بمفهوم لا يقتضي عدم اتصافه بالعرض بذلك المفهوم من حيثية اخرى
الا يرى ان الافلاك ما سوى فلك الافلاك متصفة بالحركة بالذات وبالعرض
معا ونفي ذلك خال عن التحصيل وقد ذكرنا في الحواشي ما يكفي بدفع هذا الوهم
وهو لا يلتفت اليه راسا ويستانف الكلام كما اشتبه بقصة المداح والملاح
والبياض بعينه هو الابيض بشرط لا شيء كما سبق وح يكون مباينا للمعروض
وقد سبق ذلك في الحواشي ومنشأ ذلك بان لفظ البدن موضوع للجسم بشرط
عدم دخول النفس فيه ولهذا لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه
موضوع له باي اعتبار اخذ ولهذا يحمل على المجموع كما حققه الشيخ في الشفاء وما
من ان ذات المعروض داخل في مفهوم الابيض وقد احال الشيخ تحقيقه الى ما سبق
في مباحث الوجود فقد حققنا هناك انه لا حقيقة له بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية
سفيد ثم العقل بالبديهة او البرهان يحكم بان ذلك المفهوم لا يوجد في الخارج الا تابعا
لامر اخر وسيجيء ذلك عن قريب ايضا ولا شك ان معاني المشتقات العارضة اذا اخذت
بشرط لا كانت مباينة للمعروضات وللعوارض الاخر فهي باعتبار انها اعراض متباينة
وباعتبار انها عرضيات وماخوذة لا بشرط شيء متصادقة وهذا كما ان الذاتيات
كالحيوان والناطق اذا اخذت بشرط لا هي متباينة واذا اخذت لا بشرط شيء فهي متصادقة
وهي باعتبار الاول مادة وصورة وبالاعتبار الثاني جنس وفصل فحال الذاتيات
والعرضيات في هذا الحكم اعني المباينة من وجه والتصادق من وجه واحد ثم لا يخفى
انه على تقدير ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج ولا شك ان زيدا موجود
والحيوان غير موجود ح فيكون نسبة الحيوان اليه نسبة الامور الانتزاعية الى ما منتزع منها

وقد اخذ ذلك في السؤال المصدر بقوله فان قلت فلا سابق في جوابه ماذكره
من انه في حد ذاته يكون حيوانا ناطقا اد على هذا التقدير يكون الحيوان والناطق
موجودين والكلام على تقدير انتفاء الكلي الطبيعي قوله هذا الكلام انما يلايم
الاصطلاح الاول اذ لا يصدق الماهية لا بشرط شيء على مجموع الماهية العارض
وذلك انما يكون كذلك اذا اخذ العارض بحيث يكون جزء الذات المجموع اما
بحيث يكون جزء المفهوم المجموع دون ذاته كان يقال الحيوان الاسود والحيوان المعروض
للسواد فيصدق الماهية الماخوذة بهذا الوجه على المجموع كما لا يخفى اقول قد علمت
مما سبق انه لا طائل تحت هذا الكلام ثم لا يخفى ان الاسود جزء لمفهوم الحيوان
الاسود ومفهوم الحيوان مقيد بالاسود ولا يعتبر في ذلك المفهوم جزء للمفهوم او للذات
او غيرهما اصلا وذلك المركب اعني الحيوان الاسود صادق على ما ليس الاسود
جزءا له كما ان الماشي الاسود يصدق على ما ليس شيء من الماشي والاسود جزءا له
فقوله لا يصدق الماهية لا بشرط شيء على مجموع الماهية العارض ان اراد انه لا يصدق
عليه الحمل المتعارف فكيف يقول ذلك من يدعي ان العارض كالاسود متحد مع معروضه
ذاتا ووجودا لانه اذا كان الاسود متحدا مع فرس معين ذاتا ووجودا والحيوان
متحد معه ايضا كالحيوان متحدا معه لا محالة وكان الحيوان متحدا مع الحيوان الاسود
وان اراد انه لا يصدق على مفهوم هذا المجموع انه حيوان بل هو حيوان وشيء اخر
فنقول مفهوم الحيوان الناطق ايضا حيوان وشيء اخر هو الحيوان فلا فرق
يعني من المعقولات الثانية في الحواشي لا يقال الكلي العقلي مركب من المعقول الاول والثاني
فلا يكون معقولا ثانيا لان حد المعقول الثاني صادق عليه لانه خارج محمول على الطبيعة
بحسب الوجود العقلي وان جعل المعقولات الثانية هي مبادي الاشتقاق لمبداء
المحمول انما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها في العقل واعترض عليه اما اولا فبانا
لا نسلم انه يصدق حد المعقول الثاني على الكلي العقلي فان حد هو العارض العقلي
الذي لا يحاذي امر في الخارج والكلي العقلي مجموع العارض والمعروض وهو ليس
بعارض ولم يفسر المعقول الثاني بالخارج المحمول كما حسبه واما ثانيا فلان كون
مبدا المحمول انما ينتزع من الطبيعة انما يصح اذا كان المجموع مشتقا ومن البين ان

ان مثل الانسان الكلي ليس مشتقا حتى يكون له مبداء اشتقاق والظاهر ان الملهم
لم يرد بقوله وبما ذهبنا ان انهما من المعقولات الثانية كما فسره الشارح بل اراد انهما غير موجودين
في الخارج بخلاف الكلي الطبيعي فانه موجود فيه كما صرح به فيكون بعض السلم منظورا فيه اقول
اما الاول فلمنافاته الذهول عن ان العارض الماخوذ في حد المعقول الثاني بمعنى الخارج
المحمول فانهم قسموا الكلي بالنسبة الى جزئياته الى الذاتي والعرضي والعرضي الى العارض
بحسب الوجود الذهني بخصوصه او بحسب الوجود الخارجي بخصوصه او بحسب الوجودين وسموا
الاول بالمعقولات الثانية فظهر ان العارض ههنا بمعنى الخارج المحمول اذ الكلي بالنسبة
الى الجزئيات يكون محمولا لا محالة وانما ذكرنا السبق الثاني استظهارا واما الثاني
فلما كان ذكره استظهارا لم يقدح ما ذكره في المقصود على ان مبداء الاشتقاق اعم من ان
يكون له حقيقة او انتزاعيا والعقل يمكن من انتزاع الحيوانية من الحيوان وما جعله ظاهرا
فظهور خلافه الظاهر فان الملهم حيث ذكر في مثل تلك المباحث مثل هذه العبارة اراد
بها المعقولات الثانية قوله لا معنى للكثرة الا المتالف من احاد حقيقية اورد عليه
في تجريدات الحواشي انه يحتمل ان يكون مهية ما مركبة من اجزاء كل واحد منها يكون مركبا
من اجزاء كذلك من غير ان يكون هناك واحد حقيقي كما يجوز على تقدير ان يكون
جميع العلوم نظرية ان يكتسب علم بعلم ويكتسب ذلك العلم بعلم ثالث وهكذا من غير ان
علم بديهي وح تحقق الكثرة من الكثرات بدون الواحد الحقيقي كما يكتسب النظري من النظريات
بدون البديهي وذكر في الحواشي مثل هذا المنع بعبارة اخرى وقلت هناك ان الاولى
ان يتمسك ببرهان التطبيق واعترض عليه بانه اذا لم يكن هناك واحد حقيقي لم يتركب
مركب حتى يتركب منه مركب اخر نعم اذا لاحظ العقل مركبا معينا يجوز ان يكون مركبا من
ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الاجزاء غير متناهية لم يمكن
للعقل بذلك الوجه اطلاع على جميعها فلا يظهر التخلف عنه اما اذا لاحظ جميع الاجزاء
المفروضة مجملا وتذكر ان حصول كل واحد منها موقوف على وجود واحد اخر مقدم عليه
يجزم بانه ما دام للواحد الاخر حكم الواحد الاول لم يحصل شيء من تلك الاجزاء قطعا وكذا
اذا لاحظ ان هذا العلم مكتسب بعلم اخر وذلك العلم الاخر مكتسب بعلم ثالث وهكذا لم يطلع
على جميع العلوم لعدم تناهيها ولم يظهر التخلف عنه واما اذا لاحظ جميع العلوم اجمالا

وبذكر ان حصول كل واحد منها في العقل تتوقف على حصول واحد آخر فلا يمكن ان يحصل
واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر يجزم بامتناع كسلسلة قطعا ثم اوردت عليه ان
كون حكم كل واحد حكم الاخر لا يستلزم عدم حصول شيء منها اذ لكل واحد منها
علة واحدة في السلسلة فاجاب بان علة كل واحد منها موقوف على وجوده
ووجوده موقوف على وجود بعض اخر منها ووجود هذا البعض ايضا موقوف
على وجود بعض اخر ووجوده موقوف على وجود بعض آخر وهكذا فما لم يوجد
البعض حتى يصير سببا لوجود بعض آخر ومتصفا بالعلية فلم يكن لشيء منها علة هناك
واوردت عليه ان مثل هذا يجري في ساير المعدات كالصور العنصرية لانها موجوده
قطعا ولم يمثل بالدورات الفلكية لئلا يتوهم اندفاع المنع بناء على انها غير موجوده
مثلا نقول اذا لاحظ العقل حادثا معينا يجوز ان يكون حاصلا من حادث آخر
وذلك الاخر يجوز ان يكون حاصلا من حادث اخر وذلك الاخر يجوز ان يكون
حاصلا من حادث اخر ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت
الحوادث غير متناهية لم يقع للعقل بذلك الوجه اطلاع على جميعها فلا يظهر الخلف
عنده واما اذا لاحظ جميع الحوادث المفروضة اجمالا وبذكر ان حصول كل واحد منها
موقوف على حصول واحد اخر وهكذا يجزم بانه ما دام هو واحد الاخر حكم الواحد الاول
لم يحصل شيء من تلك الحوادث قطعا والعجب ان السر في العلوم تسري في المعدات
واما في حكمها من حيث انه لا يجب اجتماعها مع المعلول في الوجود والسر في الحوادث
ايضا كذلك فما باله حكم ببطلان الاول وادعى البداهة فيه ولم يحكم بمثله في الثاني مع انه
لا فرق بينهما خصوصا على مذهب من ان العلم كيف موجود في الخارج فلم لا يجوز ان يكون
للنفس علوم غير متناهية موجودة على سبيل التعاقب ثم السر في الحوادث وان كان
باطلا على مذهب اهل الحق لكن كلامه ههنا غير مبني عليه وان فرض ابتناؤه عليه فدعوى البداهة
مخالف لاجماع العقلاء ولما عليه الامر في نفسه ولا مخلص الا بان يلتزم جريانه في مادة
النقض وعدم تخلف الحكم فيها على ان هذا المحشي حكم في بعض حواشيه بان امتناع سلسلة
جميع العلوم لا يتوقف على حدوث النفس بل هو على تقدير قدمها ايضا متمسكا بما ذكره
ههنا وذلك مشعر بانه ذهب الى ان امتناع سلسلة الكل لا يتوقف على حدوث النفس على مذهب

الحكماء القائلين بقدم العالم وتعاقب الحوادث الغير المتناهية واعترض عليه
بان النقض انما يتوجه لو كان التسلسل في الحوادث واقعا وليس كذلك لا يتوقف صدور
الحوادث عن القديم على التسلسل المذكور كما حسب بعضهم وجوزه بل صدور الحوادث عن القديم
بواسطة الحركة كما صرح به المعلم الثاني قال لولا الحركة لم يصدر الحادث عن القديم
وسيجيء ذلك وانه لا يتوقف التسلسل اصلا ولاح ان المحشي كما حكم بهذا الدليل ببطلان التسلسل
في الاول يحكم ببطلان الثاني ولم يدع بداهة بطلان التسلسل المذكور حتى كان ذلك
منافيا لما جوزه بعض العقلاء بل ادعى بداهة مقدمات دليل بطلانه ولم ينكر ذلك
احد من العقلاء وسواء ان ذهب الى ان العلم كيف لكن لم يذهب الى انه موجود في الخارج
اصلا **اقول** لا يخفى على من له ادنى دربة ان الصورة السابقة معدة للصورة اللاحقة
وهكذا مثلا صورة النطفة معدة لصورة الجنين وهكذا في الصورة السابقة
على النطفة اللاحقة للجنين فالتسلسل في تلك الصور ثابت على اصولهم لو اثبتوا الحركة بتحصيل
سلسلة الحوادث المترتبة المتعاقبة كما سيجيئه في موضعه **ثم اقول** قد صرح القوم
على اخرهم بان شرط بطلان التسلسل كون احاده مجتمعة في الوجود وان البرهان
لا يجري في الامور المتعاقبة ولم يخالف ذلك احد مع انه خلاف من الحكماء فذهب التسلسل
في الحوادث غير واقع على مذهبهم مع انه خلاف الواقع وانه لا يجري يتوقف صدور
الحوادث عن القديم على التسلسل المذكور الذي اتفق عليه القوم اذ لا يخفى على من له ادنى فهم
ان ما ذكره يجري في جميع صور التسلسل سواء كانت في احاد مجتمعة او متعاقبة وان حاصله
انه اذا لاحظ العقل تلك الامور الغير المتناهية اجمالا يجزم بان كلا منها موقوف
على غيره فلا يمكن وجود شيء منها وهو بعينه هو دعوى البداهة في المدعى اذ المدعى
هو بطلان التسلسل ومعناه بطلان السلسلة المشتملة على احاد مترتبة غير متناهية يتوقف
كل منها على الاخر فيتوقف كل منها على غيره مع وجود جميعها هو بعينه مورد النزاع
فدعوى البداهة في ان اشتراك كل منها مع الاخر في التوقف على الغير يستلزم
امتناع حصول شيء منها هو بعينه دعوى البداهة في محل النزاع ولو فرض انه مقدمة
من مقدمات الدليل فبداهته تمنع بل صحته ايضا وما ذكر من ان العلم كيف ولا يذهب الى انه
موجود في الخارج تحكم صرف لانه اذا كان الامر على ما عليه المحققون من ان العلم هو الماهية

الموجودة في الذهن فالعلم بالجواهر مثلا جوهر موجود في الذهن وبالكم كم موجود
فيه وكذا الحال في العلم بسائر المقولات فلا صدق في كونه غير موجود
في الخارج اذ لهذه الحقيقة المطلوبة منها الموجودة في الذهن وجود آخر اصيل
يترتب عليه الآثار المتعارفة المطلوبة منها ولا يترتب عليها في هذا الوجود واما العلم
فليس لهذه الحقيقة وجود آخر يترتب عليه الآثار المطلوبة منها اذ هذا الكشف
لا وجود له مغاير لهذا الوجود بل الموجود في الخارج حقيقة اخرى مباينة له بالجنس
العالي فالقول بان هذا الكشف غير موجود في الخارج مع ان الشجاعة والسخاوة
وغيرهما من الكيفيات النفسانية تحكم صرف والعجب كل العجب من مدعي دعاوى يمجها
الطبائع السليمة ثم يقوم مقام المانع كما يشهد به استقراء كلامه ثم اعجب من ذلك
انكاره ان الفلاسفة لا يجوزون الدور في الحوادث المتعاقبة مع انه اشهر من كفر ابليس
وهل هذا الا تلبيس على الدخيل وتدليس ولولا شيوع عدم التميز بين المشتغلين في هذا
البلد لكان من الواجب ان يضن بالوقت ان يصرف في تعقب كلماته ثم ذكر
في تجريد الحواشي يمكن الاستدلال على وجود البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا
على وجود البسائط الذهنية بمعنى انه لا بد ان يوجد في الذهن ما لا يكون مركبا بحسب
هذا الوجود ببطلان التسلسل في الصور الذهنية واما على وجود البسائط الذهنية
بمعنى انه لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلا فان ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية
فلا محذور في عدم وقوفها عند حد وبالجملة لا بد من ذلك من دليل واعترض عليه
بانه لا يكون له اجزاء خارجية ولا اجزاء ذهنية بالفعل لم يكن مركبا في نفس الامر
وان جاز ان يفرض العقل فيه اجزاء واذا لم يكن مركبا فيها فلا حجر في انتهاء البسيط
اقول الجزء العقلي ما يصح للعقل تحليل ذات الشيء اليه كاللون بالنسبة الى السواد
وغيره من البسائط الخارجية التي يصح للعقل تحليلها الى جنس وفصل مركب عقلي
وان لم يحللها العقل بالفعل ولذلك اشتهر من القوم ان المركب العقلي قد يكون مركبا
خارجيا ومثل هذا المركب العقلي لا يجب انتهاؤه الى البسيط العقلي المقابل له اعني ما
تحليله فما ذكره موافق في المعنى وانما مخالفته في تسميته مركبا عقليا واطلاق القوم
المركب العقلي عليه شايع ولا يتوقف على تحليل العقل اياه بالفعل فان السواد وغيره من انواع

المقولات يسمى مركبا عقليا مطلقا ولا يقول احد من القوم انه في بعض الاوقات
مركب عقلي وفي بعضها بسيط عقلي فظهر ان حال الايراد كحال اخواته **قوله**
ولا يرتفعان قيل فيه انهما لا يرتفعان عن الموجود واما المعدوم فظاهر انهما يرتفعان
عنه فانه ليس بسيطا ولا مركبا فلا يكون بينهما تقابل السلب والايجاب **اقول**
ما ذكره يجري في جميع صور التقابل بالايجاب والسلب في المفردات مثلا يقال زيد
المعدوم ليس كاتبا ولا لا كاتبا فيلزم ان لا يكون بين الكاتب واللا كاتب
تقابل السلب والايجاب وقس عليه سائر الصور فان صدق الايجاب مطلقا يستدعي
وجود الموضوع كما تقرر فلا يصدق شيء من المتقابلين بالسلب والايجاب على المعدوم
قوله فلا يصدق عليها حكم ايجابي مثل غاية ما لزم من ارتفاع الماهية الانسانية
عن الخارج راسا ان لا يصدق عليها حين ارتفاعها عن الخارج حكم ثبوتي وهو حال
الا ارتفاع معدوم لا انسان فاذن يصدق ان المعدوم ليس بانسان لا ان
الانسان ليس بانسان على ما مر غير مرة **اقول** من اجلى الجليات انه اذا لم يكن
الانسان موجودا لم يصدق الانسان انسان ضرورة ان الايجاب يستدعي وجود
الموضوع واذا لم يصدق الايجاب صدق السلب لا محالة اعني ليس الانسان انسانا
والا ارتفع النقيضان وكانه توهم ان عقد الوضع مطلقا يقتضي صدق العنوان
وليس كذلك بل ربما كان صدق السلب مستندا الى عدم صدق العنوان
على شيء كما في قولك ليس اللاشيء ممكنا ومثل ذلك لا يخفى على اهل التحصيل والله الهادي
الى سواء السبيل **قوله** كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا قلت في الحواشي لا يخفى
ان المعقولات الثانية ما يكون الذهن بخصوصه ظرفا للاتصاف به سواء كان المفهوم
في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية
والامكان منها سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجي
منها فانظر ان المجهولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا
بان الامكان علة للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي وح فلا يكون
الكلام على هذا التفسير صحيحا واعترض عليه بان المتأخرين ارادوا بالمعقول الثاني
العارض الذي يكون عروضه في الذهن دون الخارج كما صرح به ما نقله السيد من المواقف

ههنا ولذلك لما حكم المص بان الشيئية والعلية والمعلولية ونظائرها من المعقولات الثانية
ردوا ذلك عليه وحكم المحقق بصحة الكلام اذا اريد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل
في الوجود الخارجي مبني على تفسير المعقول الثاني بهذا الوجه لا بما اخترعه هذا القائل في تفسيره
فان تفسيره عند القدماء ما حققناه وعند المتأخرين ما ذكره ههنا **اقول** ما ذكرنا
هو تفسير المعقول الثاني عند القدماء والمتأخرين اذ ليس بينهم اختلاف في ذلك
فانهم عن آخرهم ذكروا ان للاشياء عوارض بعضها بحسب الوجود الخارجي واخرى
بحسب الوجود الذهني واخرى بحسب الوجودين وسموا الثاني بالمعقولات الثانية وهذا المعنى
هو بعينه ما ذكرناه كما مر مرارا ثم حاصل ما ذكرنا ههنا منع كون المجعولية في الوجود الخارجي
من لواحق الوجود الخارجي كما ان نفس الوجود الخارجي وامكان الوجود الخارجي
والعلية في الوجود الخارجي والمعلولية فيه ليست من لواحق الوجود الخارجي بل من لواحق
الوجود الذهني وما ذكره المعترض ليس فيه اثبات المقدمة الممنوعة اصلا اذ من البين
ان الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كالعلية في الوجود الخارجي والمعلولية فيه
من العوارض الذهنية دون الخارجية ولا فرق بين الاحتياج في الوجود الخارجي
وبين المذكورات في هذا الحكم فلا وجه للحكم بانها من المعقولات الثانية دون الاول هذا
وقد علمت مما اسلفناه ان التفسير الذي نسبه الى القدماء من مخترعاته وان القدماء
منه براء بل هو هواه ومراده **قوله** بل الماهية في كونها مجعولة موجودة قيل قد عرفت
فيما سبق منا تحقيق ذلك فلا نعيده **اقول** نحن ايضا لا نعيد ما سبق **قوله**
انما تحتاج الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها قلت في الحواشي
لقائل ان يقول اذا سلمت احتياج الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجوده
الى جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها اياها فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيط فان عدم
احتياجها الى الاجزاء لا ينافي احتياجها الى شيء آخر قولك هذا الاحتياج الذاتي
لا يوجد في البسيط فان الاحتياج الذاتي الى الاجزاء لا يتصور فيه واما الاحتياج
الذاتي الى غيرها كالجاعل يجعلها في حد ذاتها كما اثبت في المركب فلا نم انه غير متصور
فيه بل لا نجد في هذا فرقا بين المركب والبسيط وبالجملة لا بد له من بيان الوجه
في منشائية هذا القول لما قدمناه مع تحقيق المقام واعترض عليه بانه قد عين المعنى الذي

يحتاج المركب فيه في نفسه مع قطع النظر عن وجوده الى جاعل دون البسيط لانضمام
بعض الاجزاء الى بعض آخر ومن البين امتناع تحقيق هذا المعنى في البسيط
فلا يمكن ان يحتاج الى جاعل في هذا المعنى وهذا القدر يكفي في الحكم بان المركب
مجعول بحسب هذا المعنى دون البسيط ولا ينافي ذلك ان يشتركا في المجعولية
او في عدمها بمعنى آخر ولا ان يختص البسيط بالمجعولية في معنى آخر لو امكن ذلك نعم
لو لم يبين المعنى وقيل المركب في ذاته مجعول دون البسيط لساغ لقائل ان يقول
لم جوزتم ذلك في المركب فليجز مثل ذلك في البسيط اما بعد تعيين المعنى وظهور
امتناع تحققه في البسيط فلا ورود لهذا الايراد **اقول** من البين ان المراد بالمجعولية
هو الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا او جزءا اتفقوا او غيرهما كما صرح به المص ودل عليه
ان الدليل المذكور على ذلك يشمل نفي الاحتياج الى الغير مطلقا وليت شعري ما منشأ
توهم التخصيص بنفي الاحتياج الى الفاعل فاذا كان الدعوى ان المجعولية بهذا المعنى
يختص الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها ولا يتصور عروضه للبسيط ورد عليه
المنع بان المركب وان فرض اختصاصه بالاحتياج الى الاجزاء في حد ذاته دون البسيط
فلا يلزم ان لا يكون البسيط محتاجا في حد ذاته الى جاعل يجعله مع قطع النظر عن وجوده
فان المدعى ان الاحتياج الى الغير مطلقا لا يعرض للبسيط مع قطع النظر عن وجوده
ولا يلزم من عدم احتياج البسيط في حد ذاته الى الاجزاء عدم احتياجه الى شيء آخر
في حد ذاته فلا يتم التقريب والحاصل ان انتفاء الحاجة في البسيط في حد ذاته الى الاجزاء
يدل على انتفاء حاجته في حد ذاته الى غيره مطلقا فظهر ان منشأ الاعتراض الاعراض
عن المعنى الذي هو المقصود في هذا المقام **قوله** بل ارادوا به حاجته في حد ذاته
قلت في الحواشي تفسير الامكان بالحاجة غير مصطلح لانها معلولة له على ان فيه ما مر
من ان انتفاء الحاجة الى الاجزاء لا ينافي الحاجة الى الفاعل ويلوح لي انهم نظروا الى ان
في المركب مجعولا ومجعولا اليه فان الاجزاء يصير بالانضمام ذلك المركب فيتصور فيه
الجعل بخلاف البسائط اذ لا يتصور هناك مجعول ومجعول اليه فلا يتصور فيه الجعل بناء على انهم
لم يفهموا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق وحينئذ فمرادهم بالامكان ما هو كيفية نسبة كون
شيء ذلك الشيء وزعموا ان الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام وليس في البسيط

شيء بكونه اياه ممكنا وعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء عين المركب كما هو المشهور
فلا يتصور جعله اياه كما في البسيط بعينه والاجزاء المادية لا يصير عين المركب الا بالجزء
ومثل تلك الصيرورة لا يتصور في البسيط وايضا ان عدم تحقق هذا الامكان في البسيط ممنوع
اذ السواد اذا كان ممكن الوجود كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ لا يمكن ان لا يوجده
الفاعل اصلا فلا يكون السواد سوادا ولا تناقض فيه كما سبق واعترض عليه اما اولا
فلانه كما ان فيه انتفاء الحاجة الى الاجزاء كذلك فيه انتفاء الحاجة الى فاعل انضمام بعضها
الى بعض وهو المراد واما ثانيا فلان كون السواد سوادا واجب لا ممكن قوله اذ لا يمكن
ان لا يوجده الفاعل فلا يكون السواد سوادا قلنا ح لا يكون المعدوم سوادا الا ان لا يكون
السواد سوادا كما مر مرارا **اقول** على ما حسبه يكون حاصل الدعوى ان البسيط
لا يحتاج في ذاته الى الاجزاء والفاعل الذي يضم بعضها الى بعض والمركب يحتاج في حد ذاته
اليهما والاول لغو لا فائدة فيه اذ معنى البسيط ما لا جزء له والثاني باطل كما مر تفصيله على انه
من البين ان البحث هنا كون الماهيات بذواتها محتاجة الى جاعل او لا فذهب بعضهم
الى ان جميعها محتاج في حد ذاته الى جاعل بمعنى انها في انفسها مجعولة واخرون الى ان لا
شيء منها كذلك بل انما يحتاج الماهيات كلها الى الجاعل في الوجود وظاهر ان قوله ان المركب
محتاج في حد ذاته مع قطع النظر عن الوجود دون البسيط ولا شك ان تخصيص الاحتياج
بكونه الى الاجزاء وفاعل الانضمام مع ركاكته لا يلائم غرض المقام **قوله** لا يخفى
على المتامل ح قال في الحواشي لا يخفى على المتامل انه ليس بوجيه لقول الشارح ما ذكره
كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه
الى بعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره
نعم يرد عليه ما لوحنا اليه انفا واعترض عليه بان ما لوح اليه ايضا غير متجه عليه كما عرفت
اقول قد عرفت ان ما اورد عليه ما لوحنا اليه غير متجه عليه ثم نقل عن بعض الفضلاء
انه قال لا يقال قوله فيما سبق في اول القول الثالث اذ لا يتصور فيها مجعولية في حد ذاتها
وقوله وههنا اراد ان في ان للمركب مجعولية في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجوده دون
البسيط يدلان على ان مراد من قال بنفي المجعولية عن البسيط واثباتها للمركب نفي كو

لازمة لماهية البسيط واثباته للمركب وهذا بعينه هو البعد الذي هرب عنه لانا نقول
ان هذه المجعولية بالقياس الى ذات المركب والى اجزائه من الاجزاء ولم يلاحظ فيها النسبة
الى الوجود بخلاف المجعولية المنسوبة الى البسيط فانها ليست معتبرة الى الذات والى اجزائها
من الاجزاء بل هي معتبرة الى الوجود فقط وليس فيما ذكره دلالة على ما ذكر اصلا او
سقوط السؤال ظاهر وكذا سقوط ما ذكر في الجواب من ان هذه المجعولية بالقياس
الى ذات المركب وفي البسيط بالقياس الى الوجود فقط لما عرفت سابقا من ان
المركب على تقدير عدمه لا يحتاج الى الاجزاء بل قد يكون عدمه بعدم جزءه وان عدم احتياج
البسيط الى الاجزاء وفاعل التيامها لا يدل على عدم احتياجه في ذاته الى جاعل
كما بيناه سابقا وانت تعلم ان ما ذكره في الجواب هو ما ذكرناه ويندفع به هذا الايراد
ويتفق عليه ما لوحنا اليه **قوله** وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجوده قيل ممنوع
اذ قد يعقل البيت ذاهلا عن كثير من اجزائه ثم الجزء اما خارجي او ذهني واذا اعتبر
تقدمه على الكل بحسب الذهن والخارج تصير الاقسام اربعة تقدم الجزء الخارجي بحسب الوجود
الخارجي وهو لازم تقدم الجزء الخارجي بحسب الوجود الذهني وذلك غير لازم اذ افتقار العدم
بافتقار حصول الكلي الى حصوله تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الخارجي وسواء الجزء الذهني
وان كان متحدا مع الكل في الخارج ذاتا ووجودا لكن يتصور ان يكون نسبة الوجود اليه
من حيث هو كل هو تو فاعلي نسبته اليه من حيث هو فرد وقد اشار الشيخ الى تقدم هذا القسم
في الحكمة العلائية بان العقل يحكم بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود
الذهني وذلك ايضا غير لازم اذ افتقار التقدم بالمعنى المذكور فانا قد نعقل الماهية مجملة
ولا نخطر ببالنا جنسها ولا فصلها كما اذا تعقلنا مفهوم لفظ الانسان لكن الشيخ قرره
بامتناع سلبه عنه اذا كان مخطرا معا فانه قال في اوائل منطق الشفاء فيجب ان يكون
هذه المقدمات معقولة مع حضور الشيء بحيث لا يجهل وجودها له ولا يجوز سلبها عنه حتى يثبت الماهية
في الذهن مع رفعها في الذهن بالفعل وليس اعني بحصولها في العقل خطورها بالبال فكثير
من المعقولات لا يكون خاطرة بالبال بل اعني انها لا يمكن مع اخطارها بالبال واحضار ما
هي مقومة له بالبال ان يسلبها كما يمكن بجواز الماهية بالفعل خالية عنه مع تصورها اعني تصور الماهية
في الذهن فقد [illegible] عليه في تجريد الكلامي ان اراد انا نعقل كنه البيت مع الذهول عن بعض اجزائه

فهو مكابرة لان تعقل الشي بالكنه عبارة عن حصوله بنفسه في العقل ونفس البيت
وهو جميع اجزائه فكيف يتصور حصول نفسه مع عدم حصول جزؤه نعم يمكن ان لايكون
الجزء ملتفتا اليه قصدا ومخطرا بالبال حيث لايكون معلوما بالتفصيل بل بالاجمال والمخطر بالبال
اخص من المعلوم فان الامور المعلومة اجمالا معلومة وان لم يكن مخطرة ومنشأ وهمه عدم الفرق
بين العلم بالشيء واخطاره بالبال وان اراد انا نعقل وجهه كذلك فهو لا يضر اذ المراد ان
وجوده في الذهن بالحقيقة يستلزم تعقل الجزء والمعلوم بالوجه غير موجود فيه حقيقة كما لا يخفى
بل الموجود فيه حقيقة هو ذلك الوجه الذي له علاقة اتحاد ما معه فينسب الوجود في الذهن
اليه بالعرض وقوله لكن الشيخ فسره بامتناع سلبه عنه اذا كانا مخطرين بالبال غير مسلم فان معنى
التقدم معلوم وامتناع السلب مغاير له بديهة والشيخ وغيره لم يشر في مباحث التقدم الى معنى
آخر سوى المعاني الخمسة او الستة وما ذكره من امتناع السلب ليس شيئا منها وانما اورده
في معرض الدليل على ذلك لا يدل عليه اصلا بل يدل على خلافه اذ حاصل كلام الشيخ انه يجب
مع تعقل الماهية تعقل اجزائه اي مفصلا مخطرا بالبال او مجملا غير مخطر ويلزم كونها بحيث لو اخطر
بالبال مع احضار الماهية امتنع سلبها عنها وليس في ذلك توهم انه فسر التقدم بمعنى آخر
واعترض عليه بانا نختار ان نعقل كنه البيت مع الذهول عن بعض اجزائه قوله تعقل الشيء بالكنه
عبارة عن حصول نفسه في العقل ونفس المركب هو جميع اجزائه قلنا انما يفيد ذلك
لو كان الحاصل في العقل حال كونه فيه باقيا على الحقيقة التي في الخارج حتى اذا تعقل بيت كان في
العقل احجار ولبنات واخشاب ركبت فيه على الوجه الذي ركبت في الخارج ولو تعقل انسان لكان
في العقل حيوان طويل مركب من عظم ولحم وجلد وغيرها كما انه في الخارج مركب من هذه الامور
ولا يلزم ذلك من له ادنى مسكة من العلم بالحقايق اذا وجدت في العقل تنقلب فيه الى كيفية
نفسانية كما حققناه في مباحث الوجود الذهني وح لا يلزم من حصوله في العقل حصول اجزائه
فيه الا يرى ان تعقل الانسان بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة الحساس المتحرك بالارادة الناطق
الذي هو كنه حقيقته لا يستلزم تعقل العظم والعروق والشحم والعصب والدماغ وانكار ذلك
مكابرة لا انكار ان تعقله يستلزم تعقل جميع اجزائه اقول قد عرفت ان انقلاب الحقيقة
بسبب الوجود في الذهن غير معقول كيف والدليل دال على ان الموجود في الذهن وفي الخارج
متحد بالماهية مختلف بالوجود ولذلك يختلف لوازم الوجودين دون لوازم الماهية كما عليه

المحقق

المحققون وقد اشار المصنف الى ذلك حيث قال والموجود في الذهن هو الصورة المخالفة
في كثير من اللوازم يعني لوازم احد الوجودين المخصوصة دون لوازم الماهية فاذا تعقل البيت
كان الحاصل في العقل تلك الاجزاء معلومة بالعلم الاجمالي وان لم تترتب عليها الآثار المترتبة
عليها في الخارج ولو تعقل ما هو كنه الانسان كان جميع اجزائه حاصلة في العقل معلومة كذلك
ولو فرض ان الحاصل في العقل لم يكن امرا يمكن تحليله الى تلك التفاصيل لم يكن تلك الاجزاء جزؤا
لذلك الامر المعقول اصلا وذلك ظاهر وانكار تعقل الجزء مجملا ومفصلا مع تعقل الكل بذاته مكابرة
اذ حاصله وجود الكل في الذهن مع انتفاء الجزء فيه ولا فرق في انقباض العقل بين ذلك
وبين القول بوجود الكل في الخارج مع انتفاء الجزء فيه الا انه لما كان الوجود الذهني على نحوين
اجمالي وتفصيلي والعلم الاجمالي مرتبة بالجهل ولذلك انكره الامام فقد توهم ان وجود الكل
في الذهن بدون وجود الجزء فيه واما قضية تقدم الجزء في الوجود الذهني على الكل فان كان الكل
معلوما مفصلا فقط وان كان العلم بالكل في الذهن اجماليا فليس للجزء صورة منفردة عن صورة
الكل اذ ليس هناك الا صورة واحدة يمكن تحليلها الى صورة متعددة فصور الجزء هنا
بمنزلة الاجزاء التحليلية للجسم فالاجزاء بحسب الوجود الاجمالي عين المركب لان صورتهما واحدة
حينئذ فلا تقدم بحسب هذا الوجود ومن هنا قال من قال ان الدلالة التضمنية عين الدلالة المطابقية
بالذات غيرها بالاعتبار فان التضمنية هي الالتفات الى الجزء في ضمن الالتفات الى الكل ثم ذكر
في بعض تجريدات الحواشي ان عدم لزوم حصول الجزء في الذهن عند حصول الكل فيه غير مسلم
والسند انه اذا تعقل الماهية مجملة يكون جميع اجزائها متعقلا اجماليا وان لم يكن كل واحد منها
ملتفتا اليه مخطرا بالبال وما ذكره مبني على توهم عدم الفرق بين العلم والاخطار وهو مخالف
لنص الشيخ الذي نقله انفا حيث قال ولست اعني بحصولها في العقل خطورها بالبال فكثير من المعقولات
لا يكون مخطرا بالبال فقد صرح بان المعقول قد لا يكون مخطرا فما ذكره المحشي في معرض الاستدلال
من انا نعقل الماهية مجملة ولا نخطر بالبال جنسها ولا فصلها فلا يكون تعقلها موقوفا على تعقلهما
مبني على ان ما لم يخطر بالبال غير متعقل وهو خلاف نص الشيخ واعترض عليه بانه لو كان تعقل الماهية
المجملة مستلزما لتعقل جميع اجزائها كما حسبه لكان العالم بالماهية المجملة كمعنى لفظ الانسان عالما
بجميع اجزائها من الاجناس والفصول والسؤال عنها جهلا هو كان طلبا للامر المعلوم بل طلب للحاصل
والجواب بالحيوان الناطق غير مفيد له لان ذلك معلوم له على ذلك التقدير لكن السؤال المذكور

ليس طلبا للامر المعلوم للسائل والجواب مفيد له ضرورة واتفاقا كيف ولو كان كذلك
لكان كل من يعرف معنى لفظ الفرس مثلا كان عالما بمعنى الجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا
قوائم النامي الحساس الصاهل ولا شك ان كثيرا ممن يعرف معنى هذا اللفظ لا يعرف جميع هذه الامور
ولا يهتدي اليها اصلا اذا فتش عن جميع معلوماته بل منهم من لا يقدر على تعلمها لبلادته ومنشاء
الاشتباه عدم الفرق بين المجهول والمعلوم الغير المخطر بالبال وما اورده على الشيخ فسره
بامتناع سلبه عنه فمدار الايراد سوء فهم المراد لان ضمير فسره راجع الى حصول الجزء والكل
مع حصول المركب كما يفصح عنه ما نقله عن الشيخ لا الى التقدم كما حسبه ثم ليس حاصل كلام الشيخ
ما ذكره اصلا بل حاصله ان المراد بحصول المقومات مع حصول الماهية كونها بحيث يمتنع سلبها عنه
اقول ان اراد انه يلزم ان يكون العالم بكنه ماهية الا ان يكون مجملا عالما بجميع اجزائها
فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فان العلم بالكل هو العلم بجميع اجزائه اما مجملا او مفصلا فتلك
الاجزاء التي عدها للفرس على تقدير كون الفرس معلوما بالكنه وتلك كنهها تكون معلومة
لا محالة والعالم بها لا يحتاج الى السؤال والجواب بها لا تعيين بل انما يحتاج الى التفصيل وتعليمه
اجمالا حتى يكون مخطرا بالبال وذلك ليس من الكسب في شيء وان فرض احتياجه بعد العلم
الاجمالي بكنهه الى كسب الكنه فذلك انما يكون لتناهيه في البلادة بل لا تناهيه فيها فان الكسب
انما يفيد العلم الاجمالي بالكنه فالكسب بعد حصوله يكون تحصيلا للحاصل وان اراد انه يلزم ان يكون
العالم بمعنى اللفظ على اي وجه كان عالما بجميع اجزائه فالملازمة ممنوعة لجواز ان لا يكون عالما به
بكنهه بل بوجه اخر ويحتاج الى السؤال عن كنهه ويكون الجواب مفيدا بالنسبة اليه
وما نسبه الى غيره من سوء فهم المراد يعود اليه حيث لم يفهم مفاد عبارته فانه قال اولا ان
تقدم الجزء الخارجي بحسب الوجود الذهني غير لازم اذا فسر التقدم بافتقار حصول الكل الى حصول الجزء
ثم قال تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الذهني انه غير لازم اذا فسر التقدم بالمعنى المذكور
ثم قال لكن الشيخ فسره بامتناع سلبه عنه اذا كانا مخطرين بالبال فلينظر انه هل يفيد
ذلك القائل الا ان يكون ذلك تفسيرا اخر للتقدم ثم كيف يكون ضمير فسره راجعا الى حصول
الجزء مع حصول الكل مع انه لم يمض ذكره في كلامه اصلا والكلام المنقول عن الشيخ ينادي
على ان مراده ان المقومات حاصلة في العقل مع حصول الشيء وان لم يكن مخطرة بالبال اذ كثير
من المعقولات لا يكون مخطرة بالبال فالمقومات معقولة مع تعقل الماهية وان لم يكن مخطرة ويلزم

ذلك انها اذا اخطرت بالبال مع اخطار ما هي مقومة لها امتنع سلبها عنه وانت تعلم
انه لو كان غرض الشيخ ما توهمه لم يكن للمقدمات القائلة بان كثيرا من المعقولات لا يكون
مخطرا بالبال كما لا يخفى دخل في المقصود ولا ربط به اذ على هذا التقدير لا يكون الجزء
معقولا اصلا كما صرح به المحشي فلا يرتبط به كون المعقول غير مخطر بالبال كما لا يخفى نعم لو كان اعني
انها لا يمكن مع اخطارها بالبال ان سلبها تمهيد مقدمة للتفسير والمفسر بالحقيقة هو ما يعلم
من قوله كانك عند الماهية بالفعل خالية عنه مع تصور الماهية في الذهن وحاصله ان المقوم
معقول مع تعقل ما هو مقوم له اذ لو كان غير معقول معه لجاز مع اخطارها بالبال سلبه عنه
كما يمكن سلب الامور الغير الداخلة في المقوم فاذن تلك المقومات حاصلة في العقل ان لم
مخطرة فليست الماهية خالية عن المقومات في العقل ولذلك لا يمكن مع الاخطار سلبها عنها
ونظيره ما قيل في تعريف صاحب المفتاح علم المعاني تتبع تراكيب البلغاء الى قوله ليحترز ان المراد
بالحقيقة هو الاحتراز اي ملكة الاحتراز وما سبق توطئة له كقولهم الكريم ان ما يسئلك من لا يعرفه
فيعطيه الحال من غير طمع فان المفسر هو الاعطاء المذكور وما سبق عليه تمهيد له ومثل ذلك
شائع بين اهل العرف العام والخاص هكذا ينبغي ان يفهم كلام الشيخ في هذا المقام ليندفع
عنه وساوس الاوهام قوله والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية هل في الحواشي فيه نظر
لانه حينئذ يكون كلا من الاعدام بشرط تقدمه على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون
هو وحده علة تامة فيضمحل الفرق الى ان كلا من الاعدام بشرط سبقه على سائر الاعدام
الاجزاء علة تامة في مرتبة بدون مداخلة سائر الاعدام وليس حال وجود الاجزاء كذلك
اي ليس وجود جزء ما بشرط ما بدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة في مرتبة من المراتب
والحاصل ان المعلول قد يستغني في عدمه عن عدم جزء من الاجزاء ولا يستغني في وجوده
عن وجود شيء من الاجزاء فعد في الكلام اولا على سبيل المسامحة والاجمال ليورد عليه
السؤال ثم يفصل في الجواب حله كمال **اقول** بعض المتعصب للاعتراض هذا الكلام
ولم يتعرض للاعتراض عليه وانا اقول كان المعترض على تقضي بان سبق العدم على سائر الاعدام
ليس شرطا بل الشرط عدم تأخره عن عدم اخر وعدم اجتماعه معه اذ ربما لم يتقدم جزء اخر
فلا يصدق تقدم العدم على غيره من الاعدام والجواب ان الشرط ههنا ليس معنى شرط الحكم
بالتقدم بل معنى الصدق كما يقال الحيوان بشرط شيء يصدق عليه الحيوان لا بشرط شيء

فانه لا يلزم من ذلك ان يكون بشرط شيء شرطا للحكم بالصدق حتى لا يصدق بدون
ذلك الشرط فانه كما يصدق على الحيوان بشرط شيء انه حيوان كذلك يصدق على الحيوان
بشرط لا شيء **قوله** ثم كل واحد من اعدام الاجزاء له في الحواشي انما يحتاج الى ذلك
اذا اثبت عدم الشيء المعين امر شخصي ودون اثباته خرط القتاد لا يقال لو لم يكن مشخصا
لكان عدمه المستند الى عدم احد العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف
بشخص اخر من العدم اذا انتفى جزء اخر لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ كلية الشيء لا يستلزم
جواز تعاقب افراده وسوط ثم الظاهر ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه
في استتباع العدم للمعلول بل علته انتفاء احد علل الوجود بل انتفاء علته التامة المستلزم
لانتفاء احد العلل واعترض عليه بان الممتنع توارد العلل التامة على المعلول الواحد بالعدد
وامتناع تواردها على المعلول الشخصي بناء على انه واحد بالعدد وجواز التوارد على الكلي
لانه كثير فالحصر المدلول عليه بقوله انما يحتاج الى ذلك اذا اثبات ان عدم الشيء المعين
امر شخصي غير مسلم لجواز ان يكون عدمه اللاحق واحدا بالعدد كما يشعر به ما ذكره في جواب
سؤاله وما ادعاه من ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل لخصوصه في استتباع
عدم المعلول انما يستقيم اذا لم يكف وجود جميع الاجزاء في وجود المعلول اما اذا كفى وجوده
فالظاهر خلافه اذ بارتفاع العلة حينئذ يرتفع اولا وبالذات الجزء وبارتفاعه يرتفع
الكل كما لا يخفى على المتامل فيه **اقول** من البين ان الواحد بالعدد اعم من ان يكون
نوعا واحدا او جنسا واحدا او غيرهما فان ابقي على عمومه لزم ان لا يجوز التوارد
على النوع الواحد والجنس الواحد بالعدد مع ان الحيوان مثلا جنس واحد بالعدد
والانسان مثلا نوع واحد بالعدد وان خص بالشخص الواحد ورد عليه ما ذكرنا ثم لا يخفى
ان كلام الشارح نقض اجمالي وجوابه بالمنع فايراد المنع عليه خروج عن دائرة الاداب وكذا قوله
لجواز ان يكون عدمه اللاحق واحدا بالعدد اذ الجواز لا يكفي الا النقض وسند الدعوى
الى المجيب عنه غير مستقيم على ان كفاية جميع الاجزاء في وجود المعلول لا يدل على ان العدم
كل جزء وخصوصه مدخلا في عدم المعلول كما لا يخفى على المتامل فيه **قوله** وان الجزء الذي هي
كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الى اخر قيل لان المتقدم في الخارج لا يكون متحدا مع المتاخر
وانما يتغايرا في الخارج واعترض عليه بانه ليس المراد بتقدم الجزء على الكل تقدم الزماني

حتى يكون منافيا للاتحاد بينهما في الخارج بل المراد التقدم الطبيعي وهو على ما مر راجع
الى الماهية المخصوصة ومن البين ان هذا لا ينافي اتحادهما ذاتا في الخارج اذ من الجائز
ان يكونا متحدين فيه ويكون نسبة الوجود اليه من حيث انه احق من نسبته اليه كما ان نسبة
العارض الى ما هو واسطة في العروض احق واولى من نسبته الى الشيء مع ان العروض
واحد كما ان نسبة العلاج الى الشخص المعين من حيث انه طبيب اولى من نسبته اليه من حيث انه
بناء وقد علمه في تجريد الحواشي لا نم ان التقدم الطبيعي راجع الى الماهية بل التقدم الطبيعي
بالمعنى الاخص هو المعنى الذي يلزم كون الشيء محتاجا اليه ولا يكون كافيا في وجوده وبالمعنى
الاعم هذا المعنى من غير اعتبار القيد الاخير واعترض عليه بان المعنى اللازم لكون الشيء محتاجا اليه
المعبر عنه بالتقدم الطبيعي هو ضرب من الماهية كما مر تحقيقه **اقول** لا نم انه ضرب من الماهية
بل هو المعنى المعبر عنه بالفاء في مثل قولك وجد السقف فوجد الدار اعني الترتيب
ومن البين ان ذلك المعنى ليس فردا من الماهية وان كان الماهية لازما له اذ لا يصح ان يقال
الماهية شيء اخر هو ترتب ذلك الاخر عليه بل الماهية هو الاولوية دون الاقدمية وقد اشتبه
عليه الامران مع ظهور الفرق اذ الاعراض القائمة احق بالوجود من غير القار وربما
لم يكن اقدم منه ثم قلت عليه لو كان للموجودات وجود ولم يكن امرا انتزاعيا لكان لعدد العلل
وجه اذ يصح ان يكون ذات الوجود امرا واحدا ونسبته الى الكل والجزء مختلفا واما على ما هو
التحقيق سوى ان الوجود نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من الماهيات وليس له ذات
عينية فلا معنى للاختلاف في التقدم والتاخر في المتحدين وجودا كما لا يخفى على من له
فطرة سليمة كيف والوجود لا يثبت له فرد سوى الحصص المعينة بالاضافة على ما اعترف
المحشي او بالوصف كالوجود الذي لا سبب له كما صرح به بهمنيار وغيره ولما كان وجود
احدهما متقدما ووجود الاخر متاخرا فقد تخصص الوجود بالوصفين وليس فيهما سوى
هاتين الحصتين فما معنى اتحادهما ثم لو كان الاختلاف بالتقدم والتاخر غير مناف للاتحاد
في الوجود كما زعمه لم يصح تعليل امتناع حمل المادة بتقدمها والقوم صرحوا في الفرق بين
الجنس والمادة بان الجنس محمول والمادة غير محمول بناء على كونه جزءا او متقدما عليه
وقد بسط الكلام فيه في الشفاء وعلى ما زعمه لا يصح هذا الكلام واعترض عليه بان ما ذكره
من ان ليس في الموجودات موجودية بل هو امر انتزاعي يقتضي ان لا يكون للمختلفين ذاتا

ووجودا واحدا ولا يقتضي ان لا يكون للمتحدين ذاتا ووجودا واحدا ويكون نسبة
هذا الوجود الى تلك الذات من حيث هو حيوان مثلا نحو واخرى من حيث انه حساس ومن حيث انها
انسان فكما ان العارض الخارجي جاز ان يختلف نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت بوجهين
كما اعترف به كذلك العارض الانتزاعي جاز ان يختلف نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت
بوجهين ومن يعرف منهما في ذلك فهو مطالب بالبيان وما ذكره من انه ليس للوجود فرد
سوى الحصص المعينة بالاضافة او الوصف لا ينافي ان يكون لامر واحد بسيط في الخارج
وجود واحد قد يختص بالاضافة اليه واذا عرض لذلك الامر كثرة عقلية يعرض لوجوده بعض
كثرة بواسطة الاضافة الى تلك الكثرات مثلا وجود الانسان من حيث انه وجود واحد
ومن حيث انه وجود جسم ووجود حساس ووجود ناطق كثير ولا محذور في ذلك ولا في
من حيث انه كثير اوصاف مختلفة كالتقدم والتاخر المذكورين ثم الملازمة المدلول عليها
بقوله لو كان الاختلاف بالتقدم والتاخر غير مناف للاتحاد لصح حمل المادة ممنوعة
ان اراد صحة حمل المادة من حيث انها مادة فانها من حيث هي مادة جزء والجزء من حيث هو
جزء بعض الكل فلا يكون متحدا معه من هذه الحيثية لا يصح حمله عليه من هذه الجهة ليس امتناع
حمل المادة بواسطة تقدمها كما حسبه اذ التقدم لا ينافي الحمل الا ترى ان الثوب قد يتقدم
على الاسود ويصح حمله عليه ومسلم ان اراد صحة حمل المادة لا من حيث انها مادة بل من حيثية
اخرى ومنع بطلان اللازم اذ المادة من حيث انها جنس محمول كما سبق وهذا دليل
على ان التقدم لا ينافي الاتحاد اذ لو كان منافيا له لما صح حمل المادة باي وجه اخذ او دليل
قد آل كلامه الى قياس العارض العقلي على العارض الخارجي ومطالبته للمانع ببيان الفرق
كما ترى بل سائر كلامه في هذا المطلب يرجع الى المنع وتجويز ما زعمه مع ان وظيفة الاثبات
وتحصيل المقام ولم يخرج عن عهدته اذ حاصل ما ذكره انه يجوز ان يكون كذا وكذا وعلى تقدير
تسليم ذلك لا يتم ما ادعاه وذلك من انعكاس الوضع في ترتيب البحث كما هو دابه وما ذكره
من انه لا محذور في ان يعرض له من حيث انه كثير وصف التقدم والتاخر عين المبحث والملازمة
التي ذكرناها وهو انه لو صح ما ذكره لم يصح تعليل جمهور اهل الصناعة وقد ذكر الشيخ في الشفاء
ذلك وهو الملازمة بطلة لا بعد المنع وقد غيرها المحشي الى الملازمة بين ما ذكره وبين
جواز حمل المادة وجزم بان امتناع حمل المادة ليس بواسطة تقدمها بل بسبب كونه

جزءا مع ان التعليل بالتقدم مذكور في جميع الكتب خصوصا الشيخ ولولا انه يؤدي
الى الاطناب لنقلت تلك المواضع ولكن من لم يصدق الكل فان علمه ان لا يصدق التفصيل
ثم ليت شعري ما الفرق بين الجزئية والتقدم في هذا الحكم اعني صحة تعليل امتناع حمل المادة
فانه كما يجوز ان يقال انه من حيث انه جزء غير محمول ومن حيث انه متحد معه محمول كما يجوز
ان يقال انه من حيث انه متقدم غير محمول ومن حيثية اخرى محمول فنفي التعليل بالتقدم
واثبات التعليل بالجزئية مع كونهما متساويين في الاقدام تحكم وحمل الثوب على الاسود
حمل عرضي كما سبق مرارا وليس هناك اتحاد حقيقي كما سبق والحمل العرضي لا ينافي التقدم
والكلام في الاتحاد الحقيقي الذي هو اتحاد في الجعل والوجود وذلك لا ينافي التقدم
كما لا يخفى على من له ادنى دربة في الصناعة وقوله هذا دليل على ان التقدم لا ينافي الاتحاد
غير مستقيم بل هو دليل على انه في الاتحاد والا لم يصح تعليل امتناع الحمل به ولم يحتج الى ان
صحة الحمل الى جهة اخرى كذا وقوله لو كان منافيا له لما صح حمل المادة باي وجه اخذ
فان كونه متصفا منافيا له لا يستلزم عدم صحة الحمل باي وجه بل انما يستلزم عدم
صحته من تلك الحيثية لا عدم صحته من تلك الحيثية كما في الجزئية بعينه فانه انما يقتضي عدم
صحة الحمل من تلك الحيثية لا عدم صحته باي وجه اخذ وذلك ظاهر لا سترة به قوله
ان كان منهما مغايرة في الوجود بناء في الحواشي لما علمت الفرق بين الجنس والمادة
وان هو جنس ليس له جزء وان ما هو جزء ليس جنسا تلاشى عندك هذا النقض ولم يحتج
الى هذا التكلف مع ما فيه من المناقشة التي لا تخفى على الفطن فان قلت المادة العقلية
الصرفة التي يفرضها العقل في البسائط كاللون في السواد مثلا غير متميزة في الوجود
الخارجي كما صرح به الشيخ فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجود بل لا تركب هناك
حقيقة فان الكل امر يفرضه العقل فيه بضرب من التحليل ويسمى ان يكون اطلاق لفظ
التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك بل اطلاقه على ذلك على سبيل التجوز وكان
في عبارة الشيخ ايماء الى ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم لو تنزلنا عن هذا المقام
اخترنا المعنى الثاني ولا يرد النقض بالعلة المعدة كما ذكره الشيخ لان المعد لوجود شيء
في الخارج ربما يتقدمه بالوجود الذهني لجواز كون موجود ذهني معدا لوجود خارجي
وكذا الكلام في العكس واما ما هو جزء للشيء يجب وجوده ذلك الشيء في الذهن

يستند

فلا بد ان يتقدمه في الوجود الذهني وكذا ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجي فالوجود إما
في قوله يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي هو جزء له بحسبه هو وجود الكل ولا يجب
في المعد للشيء بحسب وجوده ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في معد وجود
شيء في الذهن ان يكون مقدما على ذلك الشيء بحسب الذهن واعترض عليه اما أولا
فلان الجواب بما اختاره من ان الجنس عين الجزء يبطل اصل الدعوى وهو تقدم الجزء
في كلا الوجودين بيان ذلك ان الماهية تحصل في الذهن بحصول حده التام فيه بلا خلاف
واجزاء الحد التام منحصرة في الاجناس والفصول كما حقق في موضعه فلو كان الجزء غيرهما
كما حسبه لزم تحقق المركب في الذهن بدون تحقق جزءه الذي هو المادة فلم يكن المادة
متقدما في الوجود الذهني اما اذا كان الجنس مع الجزء المادي متحدين بالذات متغايرين
بالحيثية كما ذهب اليه الجمهور فلا يلزم ذلك لاتحادهما بالذات واما ثانيا فلان المادة
العقلية التي يفرضها العقل في البسيط وان لم يكن متميزة في الوجود الخارجي لكنها في العقل
متميزة وح يجوز ان يكون الوجود بحسب الاضافة اليها متقدما عليه نفسه بحسب اضافته
الى البسيط المذكور على انك ستقف على ان المركب من المادة والصورة في سائر المواضع
اتحادي واعتبار التقدم والتأخر منهما من هذا القبيل وعلى هذا لا حاجة الى نفي التركيب
عن المركبات العقلية التي قد اعتبر القوم التركيب فيها واما اختيار المعنى الثاني ففيه ان الغرض
من اعتبار تلك الخواص لا سيما التقدم المذكور الذي هو الخاصة المطلقة للجزء ان يتميز
الجزء عن غيره ولما كان الجزء الخارجي متقدما في الوجود الخارجي فقط وكثير من الامور يشاركه
في ذلك والجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني فقط وكثير من الامور يشاركه في ذلك
فلا يتميز بهذه الخاصية الجزء عن مشاركاته في التقدم والفارق الذي ذكره بينه وبين المعد
من ان الجزء يجب ان يكون متقدما في الوجود الذي هو جزء فيه بخلاف المعد لا يميز افراد الجزء
من المعدات بالجملة لو كانت الخاصة المطلقة هذه لم يترتب عليها التمييز الذي هو المقصود
من اعتبارها فالوجه ان يحمله على الوجه الاول اذ بها يتميز الجزء عن جميع ما عداه **قوله**
اما الايراد الاول فمنشاؤه حمل المغايرة بين الجنس والمادة على المغايرة الذاتية وذلك وهم
لا منشأ له الا الشغف بالاعتراض كيف وقد تكرر في عبارات الحاشية ان المغايرة
بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة اعتبارية كما ذكرته هو بعينه ما ذهب اليه الجمهور

واما الثاني فمنشؤه اهمال الحيثيات فان المادة العقلية لا تحمل على المركب من حيث
انها مادة وانما تحمل عليه من حيث الجنسية وهي بهذا الاعتبار ليست مادة كيف ومعنى
الحمل هو الاتحاد والجزئية تنافي الاتحاد وقد صرح هذا المعترض فيما سلف بان الجزئية
تنافي صحة الحمل هذا وفي تحقيق المقام كلام آخر لا يحتمله هذا المحل وقوله على انك ستقف على ان
المركب من المادة والصورة اتحادي خال عن التحصيل فان التركيب ينافي الاتحاد نعم لو اصطلح
على تسميته اتحاديا بمعنى ان ما هو جزء باعتبار فهو متحد معه باعتبار آخر فلا مشاحة في ذلك
ويرجع الى ما ذكرناه ونفي التركيب عن البسائط التي عدها من المركبات العقلية وقد صرح
الفارابي في تعليقاته وهو ان العقل يحلل تلك البسائط كالسواد مثلا الى اللون
وقابض البصر فيما بالنسبة اليه كالاجزاء التحليلية والجسم البسيط لا تركيب فيها بالحقيقة اما
الايراد الاخير ففيه ان الغرض الذي توهمه وهو تمييز افراد الجزء عن غيره لا يحصل بما ذكره
فان اطراف النسبة متقدمة عليها في الوجودين مع انها ليست اجزاء لها وبالجملة فكون الغرض
كذلك ممنوع بل الغرض ان لمن هذا الصنف من العلة باطراد التقدم في الوجودين على الوجه
المذكور فيه بخلاف غيره من اصناف العلة فان ذلك لا يطرد فيه وان تحقق في بعض افراده
كما يقال في احكام العكوس والتناقض فقد ظهر سقوط قوله فالوجه ان يحمل على الوجه الاول
اذ بها يتميز الجزء عن جميع ما عداه **قوله** وعن الكتاب اعني تقدمه بحسب الوجود الخارجي له
في الحواشي فيه بحث لان التقدم الخارجي اللازم للجزء على ما حققه انما بمعنى انه لو كان له
وجود خارجي مغاير للكل كان متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء عن الوسط في الثبوت
والجواب ان التقدم المعتبر بالحيثية المذكورة سبب للاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالفعل
ينبغي النظر في ان الاستغناء مستند الى تلك الحيثية فقد يرفع ففيه ما فيه واعترض عليه
بانه يكفي في الجواب ان يدعى استلزام الحيثية المذكورة للاستغناء واستلزامها
لذلك فان الجزء المحيث بالحيثية المذكورة ان كان له وجود مغاير لوجود الكل في الخارج
كان متقدما عليه فيه وان لم يكن له وجود مغاير له وكان عينه في الخارج كان حاصلا
عند حصوله فيستغني عن سبب جديد وح يسقط النظر الذي بني على جوابه **قوله**
انت خبير بان ما ذكره في معرض التدليس لا يدل على المطلوب اصلا لان المدعى استغناء الجزء
كلا عن السبب الجديد باعتبار الوجود الذهني والخارجي معا فاذا كان للجزء وجود مغاير

ولم يكن عنده في الخارج لم يجد دليله فيه قطعا على انا لا نم انه على تقدير العينية يكون متقدما
بل ذلك من اصوله الموضوعة التي لا يساعده فيها الفطرة السليمة كما عرفت فما سبق ثم الحيثية
المذكورة هي انه على تقدير المغايرة في الوجود العيني يكون حاصلا عند حصوله فيكون
مستغنيا عن سبب جديد ومن البين انه لا يلزم من هذا كون استغناء الجزء مطلقا عن السبب
الجديد في الوجودين مستندا الى الحيثية المذكورة فان تلك الحيثية هي كون الجزء بحيث
لو وجد بوجود مغاير لكان متقدما عليه والمذكور في الدليل هو انه لو وجد بوجود مغاير
وكان عنده كان مستغنيا واين هذا من ذاك على ان كون الجزء عنده لا يستلزم استغناءه
عن السبب في الوجود الذهني فان الماهية عين جميع ما يصدق عليها مع انه قد يحتاج التصديق
بثبوت بعضها له الى السبب **قوله** يعني ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون
للسواد لا يفتقر الى سبب جديد واعترض عليه بان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون
للسواد لا يفتقر الى سبب اصلا لا قديم ولا جديد والمحتاج الى السبب حصول الجزء لمادة
المركب لا له فان السواد في ذاته لون وليس بسبب يجعل السواد لونا اصلا بل السبب
بجعل الثوب ذا لون **اقول** لما تقرر عندهم ان الوجود متقدم على علة الذات
فيكون الفاعل الموجد للسواد قد جعله لونا ذكره من انه وجد فصار لونا فيكون هو اللون له
محتاجا الى السبب الموجد له والتحقيق ان المراد بحصول الجزء للمركب كما هو المتبادر [illegible]
ثبوت ذلك الجزء في قوله حصول الجزء للمركب لفظ للمركب متعلق بالجزء ومعناه ان حصول
جزء المركب لا يحتاج الى سبب جديد في مرتبة وجود المركب لان وجوب وجوده سابق
على وجود المركب ووجوده لا يحتاج الى سبب جديد اي غير السبب السابق **قوله** بل المجرد
بتصور الماهية اعترض عليه بانه لو صح ذلك لكان تصور الماهية مستلزما لاثبات جميع الذاتيات
لها وسقوط الفساد ونقل المعترض عنه في تجريد الغواشي ان مراده هو انه بمجرده
عن الواسطة لا عن غيرها مطلقا واعتمد في ذلك على ما ذكره عن قريب وهو قوله المجرد
اخطار الجزء والماهية بالبال اذ هو قرينة جلية على ذلك فقد اجمل اولا ثم فصل واعترض عليه
بان قول الشارح المجرد اخطار الجزء والماهية ناظر الى اللازم البين بالمعنى الاعم لا الى هذا القسم
كما ينادي عليه قوله هذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان
اشتراط اخطارهما والاخص ان اكتفي بمجرد تصور الماهية والتجرد عن الوسط مشترك بين القسمين

فلا يكون الترقي باعتبار التجرد عن الواسطة بل هو باعتبار التجرد عن اخطار الجزء
كما هو المتبادر **قوله** عبارة المتن هكذا بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها
وفي بعض النسخ بمجرد تصورهما وقد كتب المعترض هذا الاعتراض اولا على قوله بمجرد تصورها
فاجيب عنه بما ذكرته ثم غيره وكتب على قوله بل بمجرد تصور الماهية ومع ذلك فقوله لو صح
ذلك لزم ان يكون تصور الماهية باي وجه كان مستلزما لاثبات الذاتيات له ان اراد به
انه يلزم تصور الماهية باي وجه كان مستلزما لاثبات جميع الذاتيات فالملازمة
ممنوعة اذ ليس الدعوى هنا الا ان تصور الماهية بكنهها يستلزم وجوب الاثبات
وامتناع السلب وان اراد انه يلزم كون تصور الماهية بالكنه مستلزما لذلك الاثبات
فلقائل ان يمنع بطلان التالي كيف وقد ذهب المعترض ان تصور الشيء بالكنه عبارة عن العلم
باجزائه مفصلا على انه يمكن ان يقال المقصود من وجوب الاثبات امتناع السلب ولا شك
ان تصور الماهية بالكنه يوجب امتناع سلب الذاتيات عنه ثم اني ما عثرت على الجواب
فما عندي من نسخة الحواشي وتجريد الغواشي وعسى ان يكون من اللاحق التي الحقها هو اصحابه
تكثيرا لسواد الايراد والله الموفق للسداد **قوله** كما في البيت قيل لا شك ان هناك
الات عرضت لها هيئة مخصوصة من باب الوضع فلو اطلق لفظ البيت على تلك الالات
حال كونها معروضة للهيئة المخصوصة كان الهيئة خارجة عن الذات التي عبر عنها بالبيت
وهو جوهر غير متقوم بالعرض قطعا ولو اطلق على الالات والهيئة جميعا كان عرضا
وجوهرا في نفس الامر وقد سمي باسم واحد فلا يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا كما ان
مجموع الجسم والحركة القائمة به لا يكون جوهرا ولا عرضا في جعل الهيئة العارضة للعسكر
اعتبارية والهيئة العارضة للالات البيت حقيقية نظر وكذا في جعل المزاج جزءا
للمعجون فتأمل هذا علقه في تجريد الغواشي قوله فلا يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا
عبر علم ولم لا يجوز ان يكون جوهرا لصدق حد الجوهر عليه اذ هذا المجموع لا يحتاج الى موضوع
واعترض عليه بان حد الجوهر لا يصدق على هذا المجموع اما اولا فلان الوحدة الحقيقية
معتبرة في تقسيم الجنس العالي الى المقولات العشرة كما بين في موضعه فيكون معتبرة في كل منها
والمجموع المذكور ليس جنسا واحدا بل مركبا من جنسين واما ثانيا فلان هذا المجموع
محتاج الى العرض الذي هو الجزء لا محالة لكن بحسبه دونه وهو محتاج الى الموضوع كذلك

بحيث لا يكون تحققه بدونه فيكون المجموع محتاجا الى الموضوع بحيث لا يمكن تحققه بدونه
واحتياج العرض الى الموضوع يكون كذلك فكيف لا يصدق عليه انه محتاج الى الموضوع
على ان ما استدل به من ان قوله هذا المجموع لا يحتاج الى موضوع لاختصاصه بالجوهر
والعرض القائم به بل نسبته اليه والى المجموع الجوهر والعرض القائم بغيره نسبة واحدة
فلو اقتضى ذلك دخول المجموع الاول في تعريف الجوهر لاقتضى دخول المجموع الثاني
وهو ليس بجوهر وفاقا **اقول** اما الاول فلان اعتبار الوحدة في تقسيم الجنس العالي
الى المقولات العشرة لا يقتضي كون الوحدة معتبرة في حد تلك المقولات كالجوهر مثلا كيف
ولو اعتبر في حد العالي الوحدة لم يكن جنسا عاليا لما ان الوحدة عرضي فلا يكون داخلا
في حد الجنس العالي واما ثانيا فلان معنى اعتبار الوحدة في التقسيم ان يعتبر المقسم بالوحدة
المطلقة المعتبرة في الاقسام فان كان التقسيم الى الاشخاص كان المقسم مقيدا بالوحدة
الشخصية المطلقة فيكون معنى تقسيم الانسان الى زيد وعمرو وغيرهما ان الانسان الواحد
بالشخص بل الشخص الواحد من الانسان اما زيد واما عمرو وان كان التقسيم الى الاجناس
كان المقسم مقيدا بالوحدة الجنسية المطلقة فيكون معنى تقسيم الجنس العالي الواحد اما هو
الجوهر او الكم او الكيف الى آخر التقسيم وقس على ذلك تقسيم الجنس كالحيوان الى انواعه
كالانسان والفرس فان معناه الحيوان الذي هو نوع واحد اما انسان او فرس او غيرهما
ولا يلزم من اعتبار الوحدة على هذا الوجه ان يكون الكثير من الاقسام خارجا عن طبيعة المقسم
كزيد وعمرو وعن طبيعة الانسان والفرس عن طبيعة الحيوان والجوهر والكيف وامثالها
عن طبيعة الجنس العالي بل هي داخلة في طبيعة المقسم وانما يخرج عنه بتقييد الوحدة فليس هذه
الكثرات في التقسيم الى الاشخاص شخصا واحدا بل اشخاصا كثيرة والانواع الكثيرة المندرجة
تحت الحيوان مثلا ليس حيوانا هو نوع واحد اي نوعا واحدا من الحيوان بل نوع كثير ولو لم يكن
الاقسام الكثيرة داخلة في طبيعة المقسم بدون قيد الوحدة لم يحتج الى التقييد بالوحدة لاخراجها
فمن ههنا لا يلزم من اعتبار الوحدة في تقسيم الجنس العالي الى المقولات ان لا يكون المركب
من الجوهر والعرض كالوضع مثلا مثل السرير المركب من الاخشاب والهيئة العارضة لها داخلا
في الجوهر بل لا مناسبة بينه وبين هذا اصلا اذ لو قسم الجوهر الى الانواع الحقيقية واحد الجوهر
مقيدا بالوحدة الحقيقية التي لا تشمل الوحدة الاعتبارية كان السرير خارجا عن الجوهر

المقيد بتلك الوحدة لا عن طبيعة الجوهر المطلق فظهر ان الحكم بعدم صدق حد الجوهر على هذا
المجموع بناء على اعتبار الوحدة في تقسيم الاجناس العالية الى المقولات خبط على خبط
وان كون المجموع مركبا من جنسين انما يقتضي ان لا يكون جنسا واحدا لا ان لا يصدق
عليه الجوهر الذي هو جنس واحد كما ان افراد الجواهر ليست جنسا واحدا لكن يصدق عليها
الجوهر الذي هو جنس واحد واما الايراد الثاني فنشأ من عدم تحقيق معنى العرض فان
العرض هو المحتاج الى الموضوع اعني المحل المقوم له وليس موضوع الجزء موضوعا للمجموع
اذ ليس محلا له فلا يصدق على المجموع انه محتاج الى الموضوع بهذا المعنى واحتياج العرض
الى الموضوع انما يكون كذلك اي بان يكون العرض باعتباره محتاجا اليه في الوجود
لا كما توهم ولو كان الامر على ما توهمه لكان موضوع احد العرضين كالسواد موضوعا
لمجموع السواد والبياض فان هذا المجموع متوقف على السواد والبياض وكل منهما محتاج
الى موضوع فيكون كل منهما موضوعا للمجموع على قياس ما ذكره ثم مقتضى كلامه ان يكون
السرير عرضا لانه محتاج الى الموضوع كما ذكره وذلك مما لا يقول به عاقل لا يقال الوحدة
معتبرة في العرض لانا نقول ان كان المراد بالوحدة ما في السرير لزم ان لا يكون
الحلقة المركبة من اللون والشكل عرضا وهو خلاف اجماعهم وان اريد بها ما لا ينافيه
يشمل السرير كما يشمل الحلقة **اقول** انه لو صح ما ذكره من ان احتياج السرير الى موضوع
جزئه يخرجه عن حد الجوهر لزم ان لا يكون الصور العنصرية مثلا جواهر لاحتياجها الى الحركات
الفلكية واحتياج تلك الحركات الى موضوعاتها فيكون تلك الصور محتاجة الى الموضوع
فلا يكون جواهر على قياس ما ذكره واما قوله من ان ما ذكره ليس مخصوصا بالجواهر والعرض
القائم به فلا محذور فيه ولا تخصيص فيما ذكره غاية الامر ان يكون المركب من كل جوهر وعرض
ماهية اعتبارية ونوعا اعتباريا للجوهر وانما خصصت بالذكر الجوهر والعرض القائم به لان
اعتبار الوحدة فيه اظهر ونفي كونه جوهرا فانما مجرد دعوى بلا دليل بل مستند الى شبهة
قد عرفت انحلالها والعجب ممن يحل الشفاء ثم ينكر ذلك الامر الذي هو مذكور فيه مرارا
وصادف فيه تكرارا وحق ان ينشد فيه قول من قال م چند لاني ار شعادار الشفاعي بايد
ثم اني اوردت في تجريد الحواشي على قول المعترض ايرادا على الشارح ان جعل الهيئة العارضة
معتبرا اعتبارية والهيئة العارضة لالات الصنعة حقيقية نظر وكذا في جعل المزاج جزءا للمعجون

ان كلام الشارح مبنى على ما هو المشهور من ان الوضع من الاعراض الموجودة فى الخارج ،
واما الهيئة العارضة لاحاد العسكر فهو انتسابهم الى ملك معين وتوافقهم على امر معين
وامثال ذلك من الامور الاعتبارية واما حصول المزاج فى اجزاء المعجون فقد اضرب عنه
الى الصورة النوعية فلا يرد عليه شىء واعترض عليه بانه قد نقل بعض المتكلمين ان الحكماء
قسموا الموجود الخارجى الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض وهو مطابق للواقع
وعلى تقدير مطابقته يكون الاعراض كلها من الموجودات الخارجية لا بعضها ولا يصلح ذلك
جوابا لمن يطلب الفرق بين الهيئة العارضة لاجزاء البيت والهيئة العارضة لاحاد
العسكر وحمل المزاج على الصورة النوعية فانه لا دلالة للكلام عليه فلا ينبغى ان يلتفت اليه
اقول ما ذكره هو ان مبنى ما ذكره الشارح على ما هو المشهور ولا شك فى ان الوضع
بحسب المشهور من الاعراض الموجودة فى الخارج دون الانتساب الى ملك معين
والتوافق الحاصل فى امر واحد معين فصح التمثيل بناء على المشهور سواء طابق الواقع ام لا
ثم فى قوله وعلى تقدير مطابقته يكون الاعراض كلها من الموجودات الخارجية لا بعضها
خبط جلى اذ على هذا التقدير لا يكون ما ليس موجودا فى الخارج كالامور الاعتبارية
عرضا بل يكون خارجا عن المقسم لعدم كونها موجودة فى الخارج فصح تمثيل ما ليس موجودا
فى الخارج بالامور الاعتبارية وتمثيل الموجود الخارجى بالوضع بناء على المشهور
واما حمل المزاج على الصورة النوعية فليس فى كلامى فيه عين ولا اثر فان عبارتى على ما نقله
المعترض هكذا ان الشارح اضرب عنه الى الصورة النوعية ولو كان المزاج محمولا على الصورة
النوعية لم يصح الاضراب عنه اليها فما ذكره من نسبة حمل المزاج على الصورة النوعية الى كلامى
وهم لا منشأ له فى كلامى فلا ينبغى ان يلتفت اليه بل الى سائر نظائره ولكن الضرورة
تدعو الى التعرض لامثال هذه الكلمات قوله وحدة حقيقية مختصة باللوازم
والاثار كما فى تجريد العواشى فى القسم الاول انه مختص باللوازم والاثار فان
العسكر والعشرة يختصان بلوازم واثار لا توجد فى غيرهما فان المراد باللوازم
والاثار لوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم
الوحدة الخاصة بالمركب كما يشعر به العبارة وليس فى العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم
الاحاد بخلاف المعادن مثلا فان فيها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء كما لا يخفى

مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية واعترض عليه بان قوله ليس فى العسكر والعشرة
الا اجتماع الاحاد غير مسلم اذ لا اجتماع الاحاد فى كل من الصورتين لوازم غير مجموع
لوازم الاحاد الا يرى ان الحبل الماخوذ من عشرة خيوط مثلا يقوى على اضعاف مجموع
قوى الخيوط التى فيه ثم ان اراد بقوله بخلاف المعادن فان لها خواص ليست عين مجموع
خواص الاجزاء انها ليست عين خواص مجموع الاجزاء المادية والصورية فلا نسلم ان فيها
خاصة من هذا القبيل وان اراد انها ليست عين مجموع خواص الاجزاء المادية فنسلم لكن لا نسلم
ان ليس فى العسكر والعشرة امثال ذلك اقول لفظ الاجزاء مقيد فى عبارة الحاشية
بالمادية فلا وجه لهذا الترديد مع ذلك القيد واراد فيه بقوله بل لوازم الوحدة الحاصلة
بالمركب ثم قوة الحبل المؤلف من الخيوط على اضعاف جميع قوى الخيوط التى فيه خلاف الظاهر
بل خلاف الواقع ثم ما ذكره فى تعريف الوحدة الحقيقية والنقض على التعريف مجرد المنع
غير موجه بل لابد من اثبات كونها مادة النقض خارجا عن التعريف مع دخولها فى الماهية
المعرفة او اثبات كون مادة النقض داخلا فى التعريف غير مع خروجها عنها حتى يتم
القدح فى جامعيته ومانعيته ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال ان كفى فى الوحدة
الحقيقية حلول بعض اجزاء المركب فى البعض يكون العرض المركب من الحال والمحل واحدا
حقيقيا وان كان المحل عرضا وكذا الجوهر المركب منهما فلا وجه لنفى التركيب الحقيقى عنهما
وان لم يكن كذلك بل لابد فيه من شرط اخر فما لم يتحقق انتفاء ذلك الشرط فى صورة
المركب من الحال والمحل لم يحكم بسلب الوحدة الحقيقية عنهما فلا وجه لسلب الوحدة الحقيقية عن العرض
المركب من المحل المذكور والحال مطلقا على انا نقول لو تم ما ذكره من الدليل لزم ان لا يكون
السرير المركب من القطع الخشبية والهيئة الحالة فيها واحدا حقيقيا وهو خلاف ما صرح به
المحققون واعترض عليه بان الواحد الحقيقى ما يكون نفس ذاته امرا واحدا لا انه امور
متعددة توصف بالوحدة اذا اخذت مع صفة واحدة كالمركب من اربعة اجزاء
خارجية فان ذاته اربعة واذا اخذت مع صفة واحدة كالاربعة والمربعة توصف
بالوحدة فيقال اربعة واحدة او مربع واحد ولا شك ان المركب من العرض ومحله
ليس واحدا حقيقيا والسرير ليس واحدا حقيقيا كما حسبه بل هو واحد صناعى
كما صرح فى موضعه قوله كلام هذا مع ما فصله فى مواضع من كتابه مبنى على ان الواحد الحقيقى

ما لا يكون في ذاته اجزاء متعددة ولا يخفى انه حينئذ يكون الواحد الحقيقي مساويا للبسيط
فلا يكون شيء من المركبات واحدا حقيقيا وهو خلاف ما اطبق عليه العقلاء كافة وسيأتي
في بعض المواضع تفصيل ذلك فانتظره **قوله** فانه ربما خفي التصديق لخفاء تصورات
اطرافه قلت عليه لا طائل تحته اذ بالتمثيل لا يزول خفاء تصورات اطراف ذلك
التصديق بل انما يزول الخفاء عن نفس الحكم بان يذكر الجزئيات التي صارت مبادي الفطرة
معدة العقل للحكم الكلي في الحال فيذكر التصديق ويصير ملاحظة الجزئيات معدة
للعقل للحكم الكلي في الحال اعترض عليه بان الشيخ لم يحكم بان خفاء تصورات الاطراف
يزول بالتمثيل حتى يتوجه عليه ما ذكره بل حكم بان الخفاء الحاصل في التصديق بواسطة
خفاء تصورات اطرافه يزول بالتمثيل ولا يخفى ان زوال الخفاء الحاصل بسبب امر اخر
لا يستلزم زوال ذلك السبب **اقول** اي عاقل يجوز زوال الخفاء الحاصل بسبب خفاء تصورات
الاطراف بدون زوال خفاء التصور فانه من قبيل ان يقال يجوز زوال الحمى الحاصل
بسبب التعفن بدون زوال التعفن وهل يتوهم احد ان حصول اثر كالخفاء اذا كان
بسبب امر اخر كالخفاء التصوري يزول بزوال ذلك السبب **قوله** وتحير افهام العلماء
في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة قلت في الحواشي انت خبير بان ما هو جزء حقيقة
ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة واطلاق المحمول على الجزء مسامحة نظرا الى اتحاد
والمحمول بالذات والتغاير بحسب العقل والاعتبار وعند هذا الاشكال في التركيب
العقلي كما سبق تفصيله فان قلت ما الذي تختاره من الاحتمالات الاربع قلت
الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان
على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل من وجود الجنس
والفصل بوجود واحد محمولان على الماهية ويحمل احدهما على الاخر فان قلت يلزم المحذور
اللازم من الاحتمال الاول وهو وجود الكل بدون الجزء او قيام الواحد بامور متعددة
قلت طبيعة الجنس الماخوذ بشرط شيء على ما سبق تحقيقه لا تغاير الفصل لا في الذهن ولا في الخارج
فان الحيوان لا بشرط شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق فالمنضم اليه من حيث انه بعينه وتحصله
لا من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث ومن ثمة قال في الشفاء لو ان الجسمية التي بمعنى الجنس
وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الوجود الجسم الذي بمعنى المادة

وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الحصة في هذا النوع هو وجود ذلك النوع
لا غير وفي العقل ايضا الحكم كذا فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من الاشياء الحصة الجسمية
التي هي طبيعة الجنس وجودا محصلا هو اولا ويضم اليه شيئا اخر حتى يحدث الحيوان في العقل لانه
لو عقل ذلك لكان ذلك المعنى المحصل في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا له
في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود والعقل
معا اذا حدث النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه
بل متضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي ادمانا اليه انتهى كلامه **اقول** فالوجود انما لعرضهما
من حيث الوحدة لا من حيث تمام التشخص نظير ذلك يوجد العضو الحسية الواحدة
يعرض للهيولى التي هي معروض الانفصال اعني الصورتين لا من حيث انها متكثرة
بل الوحدة والكثرة انما يحصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب
وحدة الصورة وكثرتها واعترض عليه اما اولا فبان الجزء لو كان متحدا مع المحمول
بالذات لكان عينه ويصح حمله عليه يصح حمل المتحد معه عليه حقيقة لا مسامحة غاية الامر
ان الجزئية لا يكون حينئذ كما ان الماء محمول على الطين حقيقة وليس الطين مساويا للماء
واما ثانيا فلان المادة والصورة لو كانتا موجودتين بوجودين متغايرين والجنس والفصل
موجودين بوجود واحد كانت المادة والجنس مختلفين ذاتا وكذا الصورة والفصل
لم يكن حصول الجنس والفصل حصولهما على الماهية الجنس والفصل لم يكن المادة والصورة
موجودة اذ ليس من الماهية حينئذ سوى الجنس والفصل تماما غير المادة والصورة ذاتا واعتبارا
على التقدير المذكور فلزم المذكور وجود الكل بدون وجود الجزء ولا يندفع ذلك بما ذكر
من ان طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل غير مغاير للفصل كما لا يذهب على ذي مسكة
على انه ذكره خال عن التحصيل وليس معنى كلام الشيخ ذلك **اقول** اما اولا فلانا نمنع
انه يلزم من الاتحاد بالذات ان لا يكون الحكم على احد المتحدين بما حكم به على الاخر على سبيل
المسامحة الا ترى ان الشيخ وغيره من المحققين صرحوا بان المغايرة بين الجنس والمادة اعتبارية
فان الطبيعة بشرط عدم الخلط بالفصل وعائه الخلط جنس وبشرط سلبهما مادة ولا شك انه
لو قيل ان الطبيعة بشرط لا جنس او الطبيعة لا بشرط مادة كان مسامحة بل لو قيل ان الحيوان
بشرط الناطق ملا جنس او الحيوان بشرط لا شيء هو النوع فكان القائل به غلوا ما عند اهل الصناعة

مالم يأول واما ثانيا فلان الاتحاد بين اثنين والطبيعة اتحاد عرضي من حيث عروضهما
لمعروض واحد هو زيد مثلا ومصداق الحمل بينهما هو هذا الاتحاد ومعنى هو هو على ما حقق
في موضعه مطلق الاتحاد وهو متحقق بينهما في ضمن هذا الفرد حقيقة فلا مسامحة في الحكم بينهما
بالاتحاد المطلق واما في المتن فالمهية بشرط لا تنافي صحة الحمل فلا يصح الحكم عليها بالمحمولية
الا بطريق المسامحة وليس لزوم المسامحة مبنية على ما توهمه من انه ليس منشأ للحمل
بل من حيث انه ماخوذ على وجه يصح الحمل واما ثانيا فلانا نمنع ان المادة والصورة لو كانتا
موجودتين بوجودين والجنس والفصل موجودين بوجود واحد كانت المادة والجنس
مختلفين ذاتا وكذا الصورة والفصل فان الاعتبارات الثلث اعني لا بشرط وبشرط شيء
وبشرط لا الشيء على الطبيعة الواحدة ولتلك الطبيعة بكل اعتبار حكم مخالف للحكم الذي لها
باعتبار اخر فالحيوان مثلا من حيث انه مادة للانسان سبب له وغير محمول عليه ومن حيث
انه مخلوط بالفصل الناطق عين نوع الانسان ومن حيث انه لا بشرط قابل للاتحاد
وصالح للحمل وهو بهذا الاعتبار جنس وتحقيق المقام على ما اشار اليه الشيخ في الشفاء
ان الاعتبار الاخير اعني لا بشرط بمنزلة الامكان والاعتبار الثاني بمنزلة الوجوب
والاعتبار الاول بمنزلة الامتناع فالاعتبار الثالث يمكن كونه متحدا مع النوع وان لا يكون
متحدا معه وبالاعتبار الثاني يتعين اتحاده معه وبالاعتبار الاول يمتنع اتحاده معه
وكما ان الاحكام الخارجية للطبيعة تختلف باختلاف العوارض الخارجية كذلك الاحكام
الذهنية تختلف باختلافات الاعتبارات الذهنية حتى قال الشيخ وغيره ان للشيء
في الذهن وجودا فوق نحو واحد وهذا من الامور لا يخفى على من له تدرب في الصناعة فظهر ان
نسبة ما ذكرته الى الخلو عن التحصيل انما نشأ من الخلو عن التحصيل قوله هذه الاجزاء اما ان
تكون صورا لامور متعددة الخ اقول انما يستقيم هذا الترديد لو كانت الاجزاء العقلية صورا ذهنية
وذلك مبني على ما حسب بعض المتأخرين من ان الاجزاء العقلية اجزاء للمهية بحسب الوجود
الذهني حتى يكون الصورة الحاصلة من الانسان في الذهن مركبا من الحيوان والناطق
وليس كذلك فان ما في الذهن من الانسان ليس حيوانا وناطقا بل الاجزاء العقلية
عبارة عن امور يعتبرها العقل للمهية البسيطة من القسمة صالحة لان تحمل على المهية وان كان
لا باعتبار الجزئية مثلا كما جاز للعقل ان يقسم الانسان الى اجزاء مقدارية جاز له

ان يقسمه بحسب الصفات والاثار الى جوهر قابل للابعاد نام حساس متحرك بالارادة
ناطق فهذه الاقسام اجزاء تحليلية للانسان الموجود في الخارج لا انها اجزاء
لما يحصل من الانسان في العقل والانسان امر واحد يمكن تقسيم العقل الى هذه
الاقسام كما انه يمكن تقسيمه الى الاجزاء المقدارية ولما كان جميع هذه الاقسام
ذاتا ووجودا امرا واحدا في نفس الامر هو الانسان جاز حمل كل واحد منها
عليه وعلى بعض اخر منها فظهر ان هذه الاجزاء ليست صورا ذهنية حتى يردد فيها بانها
صور لامر واحد او لامور متعددة بل هي اجزاء فرضية لموجود واحد واقع في نفس الامر
فلا يكون متمايزة في الخارج بل بحسب تقسيم العقل الامر الواحد اليها يصير متمايزة وعلى هذا
يحمل قول المص وهو متميز في الذهن فقط اقول الاجزاء العقلية للمهية لا محالة تكون
اجزاء لها بحسب الوجود العقلي بل لا معنى للاجزاء العقلية الا ذلك كما ان الاجزاء الخارجية
ما هي جزء للشيء بحسب الوجود الخارجي فتلك الاجزاء بصفة التعدد انما توجد في العقل وهي
عند وجودها في العقل صور ذهنية لا محالة وقوله ان ما في الذهن من الانسان ليس حيوانا
ولا ناطقا مبني على ما توهمه من تبدل المهية بحسب الوجودين وكيف يتوهم من له ادنى
استقامة في الفطرة ان وجود الشيء في العقل يبدل مهيته بل هو كلام متناقض كما سبق
تفصيله ومنشأ وهمه ما وقع لاجلة المنكرين للوجود الذهني في انكاره وهو انهم
لما رأوا الاثار واللوازم الخارجية مسلوبة عن المهية بدون الوجود الخارجي فتوهموا انها بدون
تلك الاثار واللوازم لا توجد اصلا وهو بالحقيقة ناش من عدم التمييز بين لوازم الوجود
ولوازم المهية ثم قوله بل الاجزاء العقلية الى اخره مما لا طائل تحته اذ على ما ذهب اليه
تلك الاجزاء العقلية مخالفة للمهية الانسانية مثلا بحسب المهية بحسب الجنس العالي فكيف
يصح حملها عليها بهو هو فكان عليه بيان صحة الحمل ولم يتعرض له بل ذكر صحة الحمل بطريق لو صح
والتسليم ومن البين ان ما ذكره من كون تلك الاجزاء اجزاء تحليلية مشترك بينها وبين
الاجزاء التحليلية المقدارية للجسم البسيط وكذا كون جميع الاقسام ذاتا ووجودا امرا
واحدا في الخارج مع عدم صحة الحمل الاجزاء المقدارية على الجسم ولا حمل بعضها على بعض
فلا بد له من بيان الفرق المفيد لصحة الحمل في الاجزاء العقلية وعدم صحتها في الاجزاء
المقدارية فظهر سقوط قوله ان هذه الاجزاء ليست صورا ذهنية بل اجزاء فرضية

لموجود خارجي فان الاجزاء الفرضية موجودات في ضمنه لا محالة فتكون صورا
فصح الترديد فيها بانها صور لامر واحد او امور متعددة ثم قال بعض الفضلاء
ان اراد بحصول المعاني وثبوتها للشيء ثبوتها له ثبوتا حمليا تكون تلك المعاني
محمولات كالمفهومات المنتزعة منها فيلزم ان يكون الانسان مثلا هو حساس
وحركة ارادية وهو بين البطلان وان اراد ثبوتها له ثبوت الاعراض لمحالها لم يلزم
ان يكون الشيء متقدما على تلك المعاني ومتقوما قبلها فلا تكون المفهومات المشتقة منها
داخلة فيه وذاتيات له واعترض عليه بانا نختار ان المراد هو القسم الثاني قوله لم يلزم
ان يكون الشيء متقدما على تلك المعاني ومتقوما قبلها قلنا مسلم لكن لا نم ان المفهومات
المشتقة منها لا يكون داخلة فيه فان المشتق دال على ذات مبهم باعتبار معنى معين
كما مر تحقيقه في الحواشي السابقة والذاتي منها هو الصورة الداخلة في المهية والمعنى المعين
اثرها الذي يعرفها به قالوا انا لم يكن لنا طريق الى معرفة الصور النوعية الا بالاثار عبرنا عن
الصورة المذكورة بها قال الشيخ في الحكمة العلائية عند بيان معنى الناطق في الحيوان الناطق
تعبير ناطق ان بود كه او را نفس سخن كوى است ثم الاثر الذي يعبر به الصورة هو الاثر
الاقرب منها او الاثر البعيد منها مبدأه الاقرب منه الصورة به وان لم تتعين
فان وجد اثران في مرتبة واحدة كالحس والحركة الارادية ميز وعبر بهما عنها على ذلك
فقال فصل الحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة فان دلالة الفصول بالارادة كما في
والحساس والمتحرك بالارادة والناطق على الاثار الخارجة عن الانسان وقطع النظر
السمر لا لكونها داخلة فيه فهذه الاثار اجزاء المفهوم الحدود لا الذوات المحدودات
ولا محذور في ذلك كما حقق في موضعه وبهذا التحقيق سقط ما نقل الشارح عن بعض المحققين
في رد الوجه الثالث بانا نختار ان هذه المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى
خارجة عن ذلك الشيء ولا نم ان المشتق منها لا يكون ذاتيا لما بينا مفصلا ويسقط
ايضا ما ذكره الشارح من ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهوم المشتقات لانا نختار ان مبدأ
الاشتقاق خارجة ولا ينافي ذلك كون المشتقات من تلك الماخذ من الاجزاء المحمولة كما مر
اقول لا نسلم ان المعنى المعين خارج عن ماهية المحدود وداخل في مفهوم المشتق فلا يكون
مفهوم المشتق جزءا لها لاشتماله على ما هو خارج عنها فلا يكون التعريف المعتبر فيه المشتق حدا

فقوله ماخذ الاشتقاق خارج ولا ينافي كون المشتقات من تلك الماخذ من الاجزاء
المحمولة غير مستقيم لان الماخذ لما كانت داخلة في المشتقات وخارجة عن المهية
كانت المشتقات خارجة عنها قطعا فان قال ان ما صدق عليه المشتق وهو الصورة داخل
في المحدود قلنا فح يكون معنى قولك الانسان حيوان ناطق انه نام حساس متحرك
بالارادة نفس ناطقة وقد تقرر عندهم ان النفس من مراتب استحالة البدن فلا يكون
الجسم حال الحمل نفسا فلا يصح هذا التعريف فان الهواء مثلا ما لم يستحل نارا لا يصح
حمل النار عليه هذا مع ان ما زعمه من اتحاد النفس مع البدن في الوجود ممنوع والسند
انهما مختلفان في الجنس وما ذكره من ان ذات الناطق مثلا هو الصورة لا يطابق
ما نقله عن الحكمة العلائية فان الصورة هو النفس الناطقة لا كونه ذا نفس ناطقة وقد فسر
الشيخ الناطق بمن له نفس متكلمة لا بالنفس المتكلمة واين هذا من ذاك قوله
او لامر واحد قلت في الحواشي في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله اما ان يكون
صورا لامور متعددة ان تكون صورا لمهية المفهومات متعددة فلا يحتمل القسم الثاني
لان الاجزاء لما كانت متغايرة المفهوم تكون باعتبار وجودها في الذهن صورا
لمفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان تكون صادقة على امور متعددة
فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على المهية لا محالة اذ الكلام في تلك
الاجزاء فيكون من القسم الاول البتة وايضا ح لا يكون القسم الخارج من التقسيم
بعينه الا احتمال الاول لان المعتبر في القسم الاول ان يكون لامور المتعددة التي
يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود مع اختلافها بالمهية وان كان المراد اعم
من المعنيين فلا تقابل بين القسم الاول والثاني اذ يجوز ان تكون صورا لامور متعددة
بالمعنى الاول وصورا لامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متخالفة في المفهوم متحدة فيما صدق
عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني ان لا يكون
صورا لامور متعددة بل لامر واحد وح يظهر التقابل ثم ان السيد المحققين قدس سره
حصر الاحتمالات في الثلث خلافا للسابق كلام الشارح ولم يقسم الاحتمال الثاني
الى قسمين وذكر اولا ما هو الثالث في كلام الشارح واورد عليه الرد المذكور ولم يدخله
في الاحتمالات لانه عنده راجع الى الاحتمال الثاني او خارج عن البحث عن الاجزاء

كما يظهر من الرد واعترض عليه اما اولا فلانا نختار ان المراد انها صور علمية لمفهومات
متعددة وقوله فلا يحتمل القسم الثاني قلنا ان اراد انه على تقدير وقوع القسم الاول
كما يفهم مما استدل به على ذلك فمسلم لكن بطلان اللازم ممنوع اذ الترديد بين القسمين
لا يقتضي وقوعهما معا وهو ظاهر وان اراد انه غير محتمل على تقدير عدم وقوع القسم الاول
ووقوع القسم الثاني بدله ممنوع وما ذكره في معرض الاستدلال لا يفيد ذلك اذ يختار
ان المراد انها صادقة على امور متعددة وان كان هذا غير مستفاد من العبارة قوله
القسم الاول غير محتمل قلنا انه غير محتمل على تقدير وقوع القسم الثاني لا على تقدير
عدم وقوعه ووقوع القسم الاول بدله ولا محذور في ذلك كما عرفت في الصورة
الاولى مفصلا واما ثانيا فلان الصورة لم ترد بالمعنى الاعم من الصور العلمية والحل كشف
يستقيم الحمل عليه بلا قرينة **اقول** لا يشتبه على من له ادنى مسكة ان المراد عدم احتمال
المبحث وهو الاجزاء العقلية لا عدم احتمال على تقدير احد القسمين وكيف يذهب
وهم واهم الى ان المراد ذلك فان حاصل احد القسمين لا يحتمل الاخر فالترديد الذي ذكره
قبيح جدا ثم لا يخفى ان الاجزاء العقلية متغايرة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه
فمن حيث انها متغايرة في المفهوم لا تكون صورا علمية لامر واحد اذ التغاير في المفهوم يقتضي
كون معلوماتها امورا متعددة ح فلا يحتمل القسم الثاني ومن حيث انها متحدة فيما صدقت عليه
لا يحتمل القسم الاول وهو انها صادقة على امور متعددة وهذان الوصفان اعني التغاير
والاتحاد المذكورين لازمان للاجزاء العقلية معلوم اللزوم لهما فلا يحتمل الترديد بين القسمين
المذكورين لان كلا من القسمين لا ينافي احد اللازمين المعلوم لزومهما للاجزاء العقلية
ثم من العجب انه اختار القسم الثاني مع تصريحه بانه غير مستفاد من العبارة وعند ذلك
اقول اذا جاز الحمل على ذلك مع عدم افادة العبارة له فليجز الحمل على المعنى الاعم
وان لم يكن مفاد العبارة ولم يرد الصورة بذلك المعنى فان عدم ورود الصورة بهذا المعنى
انما يستلزم عدم كون هذا المعنى مفاد العبارة فاذا جاز الحمل على معنى لا يفيده العبارة
لم يكن لهذا الايراد وجه اصلا على ان الصورة لها معان كثيرة منها ما يتميز به الشيء وهو
يشمل الصور الذهنية والامور الصادقة فان الشيء يتميز عند العقل بوجه بالامور الصادقة
عليه ولذلك يقال انه معلوم بذلك الوجه بل نقول الامر الصادق على الشيء صورة له با

باعتبار وجوده في الذهن فظهر ان قوله الصورة لم ترد بالمعنى الاعم من الصورة
العلمية والحل كلام مختلط **قوله** ويستفاد منه الخ قد في الحواشي التحقيق ان معنى المشتق
لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما مما يعبر بالفارسية
بسفيد وسياه وامثالهما ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا
اذ لو دخل في مفهوم الابيض شيء مثلا كان معنى قولك الثوب الابيض الشيء الابيض
ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وذلك معلوم
الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل يحكم اما بديهة او بالبرهان
بان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا بان يكون تابعا لحقيقة اخرى مقارنا لها شايعا
فيه لا كجزء منه ويسميه بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية لم يلزم
ان يكون هناك شيء هو الابيض او الاسود وهذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاولي
على ان الحجر مثلا نعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك
شيئا صار حجرا بالعرض ومن هاهنا ظهر ان الاعراض هي المشتقات وما في حكمها
كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع
في الالوان فان كنهها عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض الحكماء في عرضيتها ولو
كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك في ان اللون
بالمعنى الذي اخذوه ليس محمولا على محالها بذاته وقد سبق منا انه وان كان خلاف الاول
الشيخ والمتاخرين لكنه مما افصح عنه المعلمان والفطرة السليمة تساعده ولسنا
ممن يؤمن بما يعن في الشفاء بل انتصب لذلك قوم اخرون وكل ميسر لما خلق له فاعترض عليه
بوجوه منها ان قوله لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف غير مسلم لجواز ان يدخل فيه
لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص بل متعلق الحدث الذي هو ماخذ الاشتقاق بوجه
لا بعينه كما يدل عليه تفسير القوم اياه بما يدل على ذات مبهم باعتبار معنى معين وقد مر تفصيله في مباحث
الوجود ومنها انه لو كان داخلا في مفهوم الابيض ووصف الثوب حمل الثوب
الابيض لم يكن معناه الثوب الشيء الابيض كما حسبه بل معناه الثوب الشيء له البياض
او ما يجري مجراه وكذا اذا دخل في مفهومه الثوب وحمل الثوب الابيض لم يكن معناه
الثوب الثوب الابيض بل كان معناه الثوب الثوب له البياض او ما اشبه ذلك وهو ظ

ومنها ما اورده ثانياً على ما اختاره من ان المعقولات هي المشتقات لا مباديها
واما ما ذكره من انه ليس يوجد بما بين دفتي الشفاء فلا يشك في صدقه من تتبع
كلام هذا القائل وواراه مع ما في الشفاء **اقول** اما قوله لجواز ان يدخل في مفهوم
المشتق الموصوف لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص كلام خال عن التحصيل كما لا يخفى
على اهل التحصيل فان كل مفهوم فاما عام او خاص وكذا ما ذكره من انه متعلق الحدوث
الذي هو مبدأ الاشتقاق لا بعينه لان تعلق الحدوث بشيء يستلزم امتياز
ذلك الشيء وما لا يكون عاما ولا خاصا ليس امرا معقولا ولا متميزا فكيف يتعلق
شيء بل ذلك التعلق على ما ذهب اليه المتأخرون وتبعهم هذا القائل فرع على وجود ذلك
ما تأخر عن تحصله وتقومه وما ذكره القوم في تفسير الوصف هو بعينه ما ذكرناه فان
معناه انه موضوع لذات غير معلوم الا باعتبار هذا الوجه ومعلوم ان العلم بالشيء
بالوجه هو بعينه العلم بالوجه لا تفاوت بينهما الا بالاعتبار فمحصله انه موضوع بوجه
معلوم لذات مجهول كما هو التحقيق ومعنى وصف الذات بالابهام انه ليس معتبر
في مفهوم المشتق بوجه من الوجوه كما فصل في بحث المشتق انه يدل على ثبوت الشيء لامر مبهم
واراد وا به ان القائل ليس معتبرا في مفهومه بوجه من الوجوه اذ كل امر تعتبر في
في مفهوم ما يكون لا محالة امرا معينا ولو كان من الامور العامة كالشيء والممكن العام مثلا
فالمبهم الذي هو مميز له بوجه من الوجوه لا يحصل حتى يكون داخلا في مفهوم من المفهومات
وكان ما فصلناه فيما سبق وما ذكره من انه على تقدير دخول الموصوف او الشيء
في مفهوم الابيض كان معناه الموصوف الشيء له البياض والموصوف الثوب له البياض
محصل من حيث العربية اذ لا رابط بين الموصوف وله البياض والرابط في التركيب
التقييدي على ما صرح بهمنيار وغيره هو لفظة الذي ونحوه فيجب ان يقال الثوب
الثوب الذي له البياض والثوب الشيء الذي له البياض وعندهم ان الذي
له البياض هو معنى الابيض فهو في قوة الثوب الثوب الابيض وما اورده على كون
المعقولات هي المشتقات من حكمها لا مباديها فقد اشرنا الى سقوطه فيما سلف واما
واما عدم الاذعان بكل ما بين دفتي الشفاء من غير النظر الى البرهان فهو مقتضى
الفطرة السليمة التي فطر عليها الانسان فان من اعتقد ما سمعه من غير برهان واعتمد

واعتمد فيه شهرة القائل او القول فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية كما ذكره الشيخ وغيره
من الحكماء **قوله** وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج الى آخره
قلت في الحواشي لا يخفى ان اصحاب هذا القول ينفون وجود الكلي الطبيعي في الخارج
فتلك الاجزاء غير موجودة في الخارج عندهم فلا تكون عين المركب في الخارج ومتحدا
معه في الجعل الا بتأويل وهو ان وجود الشخص منسوب اليها بالعرض فهناك وجود واحد
هو للشخص بالذات ولها بالعرض وحينئذ يكون صحة الحمل بواسطة هذا الاتحاد واعترض
عليه اما اولا فبانه يلزم من نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج نفي وجود هذه الاجزاء فيه
لجواز ان يكون موجودا فيه موصوفا بالجزئية لا بالكلية فانها في حد ذاتها ليست كلية
ولا جزئية ولا شيئا منهما فهي موجودة في الخارج عندهم وهناك عين الشخص وجودا
ووجودا واما ثانيا فلانها لو لم تكن موجودة في الخارج كانت لا محالة معدومة فيه
لامتناع الواسطة وح لا يكون لها وجود في الخارج اصلا فلا يصدق انها
موجودة بوجود غيرها على ان كون الشيء موجودا بوجود غيره مناف لما سبق مرة من ان
الوجود يتكثر بتكثر الموضوعات واما ثالثا فلانه هب ان وجود الشخص وجودها
لكن لا نم ان ذلك يقتضي صحة حملها عليه فان الحمل كما سبق هو الحكم باتحاد الموضوع
مع المحمول والشخص ليس متحدا مع تلك الاجزاء لانه عندهم موجود في الخارج وتلك الاجزاء
معدومة فيه لا باتحاد وجودهما حتى يكون اتحاد الوجود مستلزما لصحة الحمل **اقول**
اما الاول فسقوطه ظاهر لان من ذهب الى نفي وجود الكلي الطبيعي يريد به نفي الطبيعة
التي هي معروض الكلية كما صرح به في شرح المطالع ويظهر من بعض ادلته فان الكلية والجزئية
صفتان للامر العقلي بل الصورة العقلية فلا يذهب الوهم الى كون الكلي موصوفا في الخارج
بصفة الكلية وان توهم من لا يعبأ به ذلك فلا عبرة به والدليل الذي ذكره الباقي
لو تم لدل على انه ليس في الخارج الا الاشخاص وتلك الامور منتزعة عنها بحسب الاعتبارات
العقلية بل قد صرح الباقي بذلك وفي قوله موصوفا بالجزئية لا بالكلية خبط لان الجزئية
ليست من الصفات الخارجية بل من المعقولات الثانية التي تتصف بها الصور العقلية فالموجود
في الخارج ليس كليا ولا جزئيا وقوله فهي موجودة في الخارج عندهم فرية بلا مرية
واما الثاني فلانه لا يتوجه على كلامي فاني لم اصدق بهذا القول بل اشرت الى فساده

الشي

يكون م

لكونه مستلزما لهذه المفاسد وقوله كون الشئ موجودا بوجود غيره مناف لما سبق
ناس من عدم تحقق معنى الاتصاف بالعرض وسببه بان يقال كون الجالس متحركا بحركة السفينة
مناف لما تقرر من ان العرض يتكثر بتكثر الموضوعات فان العرض الواحد لا يقوم بمحلين واما
ثانيا ومن يستحق الخطاب يعلم ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فاذا كان وجودهما
واحدا صح الحمل ثم انا قصدنا بذلك بيان مذهبهم ومنشأ وهمهم لا على ان ذلك مرضى عندنا
اذ ح لا يكون وجودهما واحدا بحسب الحقيقة فان احدهما موجود والاخر معدوم عندهم
الى اجزاء المقادير التي صرحنا بوجودها في الحاشية المتعلقة بذلك **اقول** ولا اشكال عليه
الا ما سبق قيل هذا الاشكال انما يرد عليهم لو كانت تلك الاجزاء صورا عقلية لذلك الامر
الواحد وليس كذلك بل هي اجزاء تحليلية لذلك الامر الواحد كما حققناه انفا **قوله** حققنا
انفا ما في ذلك الكلام مثل او من فلا نعيد ثم اني ذكرت في الحواشي في مقابلة قول القائل
لا اشكال عليه بل فيه اشياء اخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما مجازا من قبيل الحكم باتحاد الموجود
بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي
منتزعة منه كما صرح به فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وان لا يكون في العقل ما هو معروض
الوجود الخارجي في العقل مجازا عن الوجود الذي انتزع عنه وان يكون تلك الذات البسيطة
المشخصة مسلوبا عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقد فصلت تلك واعترض عليه
بانه لا نم ان الحكم باتحادهما مجازا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء موجودة في الخارج كما زعمه
هذا القائل وقد عرفت فساد ما استدل به على ذلك انفا وانها موجودة في الخارج حقيقة عندهم
وهناك عين الشخص ذاتا ووجودا ولا نم ان تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي
فانها اجزاء تحليلية له كما حققناه انفا وح لا يكون تسميتها بالجزء مجرد اصطلاح كما
ولا نم انه لا يكون ح في العقل ما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة فان مجموع الاجزاء التحليلية
للشئ عين ذلك الشئ فاذا حصل جميعها في العقل كان ذلك الشئ حاصلا فيه **اقول**
اما انكاره ان تلك الاجزاء غير موجودة في الخارج عندهم فمكابرة تندفع بملاحظة كلام
اصحاب هذا المذهب خصوصا شرح المطالع الا ترى الى قوله فالمتحقق وجود الكلي الطبيعي
بمعنى وجود اشخاصه كيف صرح فيه بان القول بوجود الكلي الطبيعي مجازي ومعناه وجود
اشخاصه فلا يكون موجودا حقيقة فان قوله بمعنى وجود اشخاصه صريح في ان الموجود حقيقة هو الاشخاص

عن وجود ما انتزع منه

والمراد من القول بوجود الكلي الطبيعي وجود اشخاصه وانما ذكرت هذا الكلام مع
ان تصريحاتهم بذلك لا يعد ولا يحصى لما استشعرت من انه ربما يتوهم القاصرون ان في تصريحاتهم
تصريحا بخلاف ما ذكرت واذا تقرر انها غير موجودة عندهم اصلا سقط باقي كلامه
وليت شعري من اين نظره العميق الى ان الوجود بعد الماهية وان الموجود في العقل ماهية
اخرى مغايرة للموجود في الخارج كيف يقول يكون ما هو معروض الوجود الخارجي حاصلا
في العقل حقيقة فان ذلك نظرا ان يقال اذا استحال الخارجي في الملحوظ محالا كان الموجود في الملحوظ
هو الخارج حقيقة ولا نقول به انتهى **قوله** وقد يوجد مواد وقد يؤخذ محمولا مثل الجسم
الواحد الذي هو جزء وتحليلي من الماهية اذا اخذ بشرط ان لا يدخل فيه امر اخر كان مادة لها
واذا اخذ بوجه لا بشرط ان يدخل فيه امر اخر كان جنسا قال الشيخ في الشفاء ان المعنى الذي
يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا الا على كون انه التصور لو عبر عنه ولو بادي اعتبار
لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المشهورة يلحقها في باب الجنس وفي مثال كثير
اشكاله على المتوسطين في المنطق فنقول ان الجسم قد يقال انه جنس للانسان وقد يقال انه
مادة له فان كان مادة فلا يكون لا محالة جزء من وجوده واستحال ان يحمل الجزء
على الكل فلينظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة فهنالك
يصير لنا سبيل الى معرفة ما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق
من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا
مثل حس وتغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسم محمولا في الجسمية مضافا اليها كان الجسم
مادة وان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض بشرط اخر البتة
ولا يوجب ان يكون جسميته لجوهرية متصورة بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كان ولو مع
الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورته ولكن معها او فيها اقطار له على ما للجسم
وبالجملة اي مجتمعات يكون بعد ان جملتها جوهر ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات
ان كانت هناك مجتمعات داخلة في هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تجب بالاقطار
ثم يلحق تلك المعاني خارجة عن الشئ الذي قد تم كان هذا الماخوذ هو الجسم الذي هو الجنس
ثم قال فاذن اي معنى اخذته مما يشكل الحال في جنسه او مادته من هذه جهة قد تحصل انضمام
الفصول اليه انها كان على انه جملة كان جنسا وان اخذته من جهة بعض الفصول وتم به المعنى

حتى لو دخل فيه شيء آخر لم يكن من هذه الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا بل مادة
وان اوجبت لها تمام المعنى حتى لو دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا وان لم يكن في الاشياء
الى ذلك المعنى لا يتعرض لذلك جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة
وباشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد
من الزيادات على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا الحال في كل ما هو
مركب واما ما ذاته بسيط فعنى ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو
الذي ذكرنا قبل هذا الفصل هذا كلامه وهو يدل دلالة واضحة على الفرق بين الجنس والمادة
وكيفية اخذ كل منهما ويعلم من قوله وان اوجبت لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل
كان نوعا انه لا يدخل في الشخص امر لا يكون داخلا في النوع والا لما صح قوله لو دخل فيه
ما يمكن ان يدخل كان نوعا فلم يكن الشخص الا المشخص جزءا من المشخص كما حسبه بعض المتأخرين
اقول قد نقل هذا المحشي هذه الكلمات من الشفاء انا قد نقلنا في هذا المبحث وفصلنا
ما فيه كفاية ولم ننقل ذلك عنه اصلا لئلا يتوهم ان ظن انه مما اختص به تمام ما استنبط منه
من عدم دخول امر آخر في الشخص قد حققناه بما لا مزيد عليه لكن في دلالة كلام الشيخ
في هذا الموضع على ذلك نظر فانه لم يقل بدخول جميع ما يمكن ان يدخل فيه كيف والنوع
الاضافي قد دخل فيه ما يحمله نوعا اضافيا فهو من هذه الحيثية داخل في هذا الحكم وان كان
قابلا من حيثية اخرى لدخول غيره فيه فهذه العبارة لا تدل على ما استنبط منه نعم الحكم
بكون النوع تمام ماهية الافراد وان امتيازات الاشخاص انما هو بالعوارض وشمول علم
المبدأ تعالى لجميع المعلومات يقتضي ذلك على ما حققناه في مواضع من تعليقاتنا
مع ان الاشياء كان بعدها هنا على الحواشي لان التداخل وجودي والتباين عدمي
ولعله المعترض ولم يعترض عليه خرقا للعادة وانا اقول يعني منع الخلو هذا في الحواشي قيد
بذلك اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط وان كان في الواقع بينهما منع الجمع ايضا كما يشعر به
الدليل المذكور ما قال المعترض وفيه بحث ولم يبين وجهه قوله في تحقيقه بحث
لكان البسيط فهو مميز الماهية قيل لا يلزم من عدم جزئية البسيط ان يميز الماهية عنه
لجواز كونه عارضا لها وخارجا لا يميز الماهية عنها كما يجيء الا يرى ان الحيوان لا يميز الفرس
عن الناطق وان كان جزء الفرس عارضا للناطق اقول المعتبر في الفصل التميز

بحسب الذات اعني ان لا يدخل ذلك الفصل في قوام غيره من الماهيات
ولا يضر في ذلك عروض الفصل لغيره الا يرى ان الماهية نفسها قد تكون عارضة
لغيرها ولا يضر ذلك بامتيازها عن غيرها وقد بسطنا ذلك في الحواشي وغيرها
من تعليقاتنا قوله والجنس كالمادة قيل معرفة كيفية تركب الجسم من الهيولى
والصورة يقتضي تمهيد مقدمة هي ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء
آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون المركب كثيرا بالفعل
كتركب البيت من اللبنات وتركب البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني
ان يتصير شيء عين شيء آخر ويتحد معه ويكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون
هناك امر واحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب ايضا نحو زيد كاتب وهما
ذات واحدة في الخارج ولنسم هذا القسم بالمركب الاتحادي واجزاء هذا القسم صادقة
على المركب منها لاتحادها معه في نفس الامر وان كان الصدق لا باعتبار الجزئية
بخلاف القسم الاول اذ يمتنع صدق اجزائه عليه لعدم اتحادها في نفس الامر وصحة
الحمل يستدعي اتحاد الطرفين فان قلت لما كان الجزآن في القسم الثاني واحدا
في نفس الامر فكيف يتصور التركيب بينهما قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان العقل
يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون
عين الجزء الآخر ثم صار عينه او نظرا الى امر آخر كان يكونا معا امرا واحدا ثم ينعدم
هذا الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الآخر كالجسم والنامي
فانهما معا امر واحد هو الشجر مثلا واذا قلع الشجر انعدم من حيث انه عين النامي
وبقي من حيث انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم تحليلية لا انها ذوات متعددة
في نفس الامر مع قطع النظر عن تقسيم العقل اذا عرفت هذا فاعلم وفقك الله تعالى
ان تركيب الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاتحادي اذ لو كان
من القسم الاول وكانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين فيه في الخارج امتنع
صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقله الشارح عن بعض المحققين بقوله ان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل تلك الاجزاء على المركب وكذا حمل بعضها
على بعض فان المتمايزين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان

يقال

احد منهما هو الاجزاء وتقابل المجموع منهما هو هذا الواحد وذلك لو احد يشهد بذلك
بديهة العقل لكن المادة تحمل على المركب المذكور اذا اخذ بوجه كما نص عليه المصنف
وصرح به الشيخ فيما نقلنا عنه فكيف المركب المذكور من القسم الاول وتحمل
مخصوصا بالهيولى الثانية وصورتها لتقاس عليهما سائر الهيوليات والصور المعقول
ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة مثلا ليس في الياقوت
جزء ناري بالفعل والا لكانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع الاجزاء
حلول السريان كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء
الناري وهو محال يكون نارا بالفعل يكون نارا وياقوتا معا وهو محال وبمجموعها ياقوت غير
من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه
بالفعل ولا ينطفئ في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت فيه موجودا مع صغر حجمه
ومجاورته للاجزاء المائية ولان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة فيه بالفعل كان
اي جزء يفرض منه وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا واذا لم تكن الاجزاء العنصرية
حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة لم يكن تركب المواليد منها ومن صورها من قبيل القسم
من نحوي التركيب اللذان ذكرناهما في العناصر تنقلب غذاء والغذاء ينقلب اخلاطا
والاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهي تنقلب مضغة وهكذا تنقلب شيئا فشيئا
الى ان يصير حيوانا وهو لسابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيها مع اللاحق حتى يكون
فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء واخواتها امر واحد طبيعي لا كثرة فيه
في نفس الامر وذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب
الذات متعددة بحسب المعنى وما ذكره في الاشارات من قوله وظاهر ان الشرف اعني
العراء من القوة مترتب في صنفي المراتب على التكافؤ منته في الجانبين الى الهيولى
التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي نهاية الخسة وما ذكره الامام في شرح الاشارات
من قوله ان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت فهو جسم وما ذكره بهمنيار في الهيات
كتاب التحصيل من قوله قد علم ان الهيولى ليست في موضوع فهو اذن جوهر والجوهرية
التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل معدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة
كيف لا ولو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلين في نفس الامر لم يصح

تعريف الصورة بانها ماهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانها ماهية البيت لكن
عرفها الشيخ في طبيعيات الشفاء بها حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة
واعراضا وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان
تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة كما في القسم الثاني من نحوي التركيب صح
تعريف صورة الجسم بماهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز العقل
ان ينتزع منه امرا مبهما قد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر فان قلت
قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك قلت العلة المذكورة
ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بعمل العقل يحكم بعلية بعضها لبعض
ولا حجر في ان يكون هناك امر واحد يعرض له كثرة عقلية بتحقق العلية بينهما كالطبيب
المعالج لنفسه وكما تحقق واحد في الخارج وكالماهية التي هي علة لعوارضها المحمولة عليها
مواطاة وهي عينها في الخارج واذا كانت المادة والصورة كلاهما ذاتا واحدة
في نفس الامر فاذا اخذ احدهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حمله على تلك الذات
لانها ليست احدهما فقط بل هي عين الاجزاء ايضا وهو ماخوذا بهذا الوجه يسمى مادة
او صورة واذا اخذ غير مقيد بهذا القيد بل مطلقا يصدق حمله عليها وعلى الاجزاء ايضا
وهو ماخوذا كذلك يسمى جنسا او فصلا فان الجنس والمادة مفهوم واحد اذا اخذ مطلقا
كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون فيه غيره كان مادة وكذا الفصل والصورة
فان قلت كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المبهم
الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار
واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذ هناك امور متعددة
مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة الحقيقة عين الصورة الفرسية
وهي امر واحد قلت الفرس امر واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل فليس لحم الفرس موجودا
واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم سائر اجزائه كما ان
الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت
حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقائق مختلفة ولا يلزم
من ذلك كون الاجزاء فعلية الا يرى ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة

التي تقع فيها الحركة انواع مختلفة كما صرح به المعلم الثاني وان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة قال بهمنيار في طبيعيات كتاب
التحصيل انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتتحرك بالارادة وتغتذي
وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل عنها فيجب ان يكون اولا لهذه الاجسام خصوصية جسم
ليست لاجزائها فان ما ليس له خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص والنمو
والاغتذاء وطلب بدل ما يتحلل يختص بهذا الجسم من حيث هو هذا الجسم فانه يختص
بكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية ولا اعدائها ليس لكل واحد من اجزاء
العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فليس ان الحيوانات
والنبات ما خصوصية اجسام ليست لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها
اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة هذا كلامه وهو صريح
في ان الاجزاء في المواليد بالقوة وهي واحدة بالفعل كما حققناه فان قلت
التركيب الاتحادي الذي ذكرتم في الانسان غير معقول لان نفسه التي هي صورة
جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الشيخ واتباعه وبدنه جسم والتركيب الاتحادي
بينهما مستلزم لتجرد الجسم او تجسم المجرد وهو باطل لا نم ان التركيب الاتحادي منهما
مستلزم لذلك كما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج
حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ويلزم من صيرورتهما واحدا احد الامرين
المذكورين فان الانسان امر واحد ينقلب النطفة اليه بالوسائط التي ذكرناها
وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا مجرد كسائر مراتب الاستحالات
المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك
للكليات ولا خفاء في ان تلبسه ببعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو يستلزم لان
يكون له مقدار ذو وضع وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشيء
من هذه اللوازم كما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر اخر تكون فيه بعض صفات الحيوان
دون بعض اخر منها كانقلاب الفرس ملحا فانه تبقى فيه المقدار والشكل واللون
دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا تبقى فيه المقدار والوضع والتحيز
وتبقى فيه ادراك الكليات فقد انقلب الى مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة

الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك ومنشأ السؤال اخذها بالقوة مكانها بالفعل
فاذن تكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءا تحليليا له لا ان
كما هو شان سائر الصور لا جزءا تركيبيا ولو كان جزءا تركيبيا لزم امور منها ان المفهوم
من لفظ انا وما يرادفه معنى يصدق عليه انه مدرك الكليات وانه جالس مثلا فان
كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه مدرك الكليات اذ البدن مادي ومدرك
الكليات مجرد كما بين في موضعه وان كان هو النفس او مجموعهما لا يصدق عليه مثل الجالس
اذ يمتنع الجلوس على المجرد وعلى مجموع مجرد ومادي ايضا ومنها ان القوم عرفوا
الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق
على النفس المجردة وحدها وهو ظ ولا على مجموع النفس والبدن لانه ليس قابلا للابعاد
فلا يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا للكليات ومنها ان التركيب
الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة غير معقول ومن ثم قال
العلامة الجرجاني في حواشيه على شرح حكمة العين واما ان الانسان ماهية مركبة
من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المفارقة فليس كذلك
لان كلا منهما تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا
اتصال اللهم الا باعتبار عقلي ولو ساغ ذلك لم يبعد ان يكون العقل الفعال
مع ما ينفعل فيه ويدبره امرا واحدا بالحقيقة انتهى اذا كانت النفس المجردة جزءا تحليليا
من الانسان ويكون حصولها فيه بالقوة لا بالفعل فلا يلزم تركب امر واحد حقيقي من المجرد
والمادي ويكون المعنى المشار اليه بانا والمعرف بالحيوان الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعي
وهو وان لم يكن متحيزا ذا وضع لكن ادراك الكليات ليس من حيث انه كذلك فهو مدرك
الكلي من حيث هو مدرك له مجرد عنهما بخلاف مدرك الجزئي ومما يدل على ان التركيب بين النفس
والبدن اتحادي ما ذكره بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله فقد بان لهذه الحيوانات والنبات
خصوصية جسمية وهذه الافعال لا تصدر عن الجسم بما هو جسم مطلقا فيجب ان يكون
لسبب اخر وذلك السبب هو المبدا الذي نسميه نفسا وبينه وبين البدن اتحاد حقيقي
لا فرضي اقول هذا الكلام وان كان من حقه ان يعرض عنه ولا يعترض عليه وقد نبهنا
على حاله في تجريد الغواشي كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى ونورد عليه ما تستعرف حاله

لكن جريانه في هذا التطويل الكثير التفصيل القليل التحصيل ربما يغر الدخيل فلذلك
يشير الى جمل من مفاسده فنقول اولا ان القوم بينوا تجرد النفس بدلايل كثيرة
فهذه الدلايل او بعض منها لو تم لدل على تجردها بالفعل حال التعلق كما لا يخفى على احد
وان لم يتم شيء من تلك الدلايل فما الدليل على انها يتجرد بالموت وما الدليل على بقائها
بعد خراب البدن مع كونها مادية حال التعلق ثم نقول حاصل كلامه ان الهيولى
والصورة اجزاء تحليلية فان العقل يحلل الجسم الى مادة هو جنسه وصورة هي فصله
ولما كان الجنس والفصل محمولين على النوع تكون المادة والصورة اللتان هما عينهما
متحدين معه في الوجود والا لم يصدق حمل الجنس والفصل عليه ولا يخفى على ذي مسكة
ان التحليل العقلي يجري في البسايط كالالوان فان العقل يحللها الى جنس هو اللون
وفصل يميزها عن غيرها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق بالنسبة الى البياض
فلو كان الحال على ما ذكره لكان في تلك الاعراض هيولى وصورة مع ان الشيخ قد صرح
بانهم مجمعون على انه ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات
فانها جواهر مخصوصة ولكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون
لها مادة فلا يكون مجردة هف فعلم انه ليس مرادهم بالهيولى ما يحصله من الجزء التحليلي الذي
هو الجنس ولا بالصورة ما توهمه من الجزء التحليلي المسمى في العقل الذي هو الفصل والا لكان
ما سوى الواجب تعالى مطلقا ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع
الممكنات من الجواهر والاعراض عند جمهورهم ولعل منشأ وهمه انهم قد يطلقون المادة
على الجنس ويسمونه المادة العقلية وهي بهذا المعنى متحدة مع النوع في الوجود دون
المادة المسماة بالهيولى التي اثبتوها بالبرهان وجعلوها معلولا للصورة فانها جزء
خارجي للمركب منهما ثم ما يحصله من نفي بقاء صور الاعراض العناصر في المركبات مخالف
لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء كما يحكى بعضهم وما ذكره من ان حلول الصورة
اليا قوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السرياني ودعوى اتفاقهم على ذلك ان اراد
انها سارية في جميع الاجزاء حتى في الجزء العنصري فهو ممنوع وكذا دعوى اتفاقهم عليه
فان الشيخ ذكر ذلك في اثناء سؤال نقله عن بعض واجاب عنه كما ستنقله في اثناء
البحث بعبارته وليس فيه ما يقتضي تسليمه كما لا يخفى على من نظر في ذلك الموضع بل الذي

يقتضيه التحقيق ويستفاد من كلام الشيخ ان الصورة اليا قوتية مثلا سارية
في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية
ولا باس ان يكون الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض كما لا باس في كون الشيء
ساريا في الشيء من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث
الطول دون العرض والسطح فانه سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق
وما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراد
الشيخ من اتحاد الهيولى والصورة بحسب الذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا
لا من حيث كونهما هيولى وصورة بل نقول مراده كما يعلم مما ستنقله من كلامه من اتحاد
بالذات ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية
كوحدة العشرة والعسكر ولذلك يتالف منهما ذات واحدة بل على مشهورنا ينبغي ان يحمل
لا غير فانه صرح مرارا في الشفاء بخلاف ما يحمله كما ستنقله وكذا ما نقله عن الاشارات
وشرحه فان معنى قول الامام ان الهيولى اذا حصلت بحلول الصورة المائية مثلا صارت
ماء بالعرض كما ان الجسم اذا حل فيه السواد مثلا صار اسود بالعرض وقد صرح هذا المحقق
بمثل ذلك سابقا ومن البين ان ما هو بالعرض شيء فهو بالذات شيء اخر فلا اتحاد
بينهما كالاتحاد بين العرضيات ومعروضاتها وهو اتحاد عرضي كما سبق ولا ينافي
ذلك ان يحصل منهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها وهو كما توهم ان الاتحاد
بين العرضيات ومعروضاتها اتحاد في الجعل والوجود وتوهم في الهيولى والصورة مثل ذلك
وليس الامر في الموضعين كما توهمه وما ذكره في الاشارات معناه انه لا يقبل الوجود
ما لم يحل فيه امر اخر حتى يصير بالعرض ماء او نارا او غيرهما فهي في حد ذاتها بدون الحال
ليس الا بالقوة وانما يصير بالفعل بواسطة ما يحل فيه وهذا غاية ما يحصله ومنه يعلم ان معنى كلام
الامام في شرح الاشارات ان الهيولى في حد ذاتها بالقوة ومتى حصلت صارت جسما بالعرض
كما ان الثوب اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض من غير ان يتحدا في الجعل والوجود
والفرق بين حلول الصورة في الهيولى وحلول الاعراض في محالها ان الاول متقدم
على وجود المحل والثاني متاخر عنه كما هو مصرح به في تعريف العرض انه الحال المتقوم
بالمحل وفي تعريف الصورة انه الحال المقوم لما حل فيه ولما كان في تصور الاتصاف

السابق على وجود الموصوف نوع غموض انكره بعض المتأخرين وقال لم يكن عند القدماء
فرق بين الحال والعرض الى زمن ارسطاطاليس فانه ابدع ذلك الفرق وحققه
بعضهم بان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجود الهيولى
واتصافها بها من حيث انه صورة متشخصة متأخر عنها كما سبق في الحواشي ولا يخفى ان عبارة
بهمنيار صريحة في ان الهيولى ليست في حد ذاتها شيئا بالفعل بل هي مستعدة لان تصير
بسبب الصورة شيئا بالفعل وحاصله ما هو المشهور من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
لا محالة واما ما نقله من ان الشيخ عرف الصورة بانها ماهية الشيء حيث وصف الصورة
بان الجسم بها هو هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله
الشيء بها هو ما هو للسببية واما الباء في تعريف الماهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفي
السببية اذ لا مرية في ان الانسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته انسانا بل ماهيته نفس الانسان
وليس في قوله مادته هي المعنى الحامل لماهيته ما دل على ان ماهيته هي الصورة اذ كما يصح
وصف الهيولى بانها حامل للصورة يصح وصفها بانها حامل للجسم ثم ما توهمه من انه
على تقدير الاتحاد بينهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته غير مسلم وقوله لان هذا الامر
الواحد موصوفة قلنا صورية ليس تامة فلا يصح تعريفها بماهيته كما لا يجوز تعريف الفصل
بماهية الشيء ولو صح ذلك نظرا الى الاتحاد بينهما في الوجود يصح تعريف الهيولى ايضا بها
فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده ثم لو كان الصورة تمام ماهيته هي بعينها
الفصل عنده كان الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهية وهذا مما لا يقول به
عاقل قيل ولو كان الصورة ماهية الشيء لجاز وقوعه في جواب السؤال عنه بما هو وح يكون
ماخوذا مطلقا لصدق عليه فكان فصلا على ما صرح به في الفصل في جواب ما هو
ثم ما يحكيه من ان اللحم والعظم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع اتحادها بالماهية وان تلك الاجزاء
ليست موجودة بالفعل مخالف لحكم الفطرة وما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية
انما يكون في امور متحققة في الماهية وبذلك ابطل مذهب ديمقراطيس وقال الشيخ
في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء والوحدة بالاتصال اما معتبرة
مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء او يعرض
للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط



متفق بالطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة الاتصال نفس
واحدا في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا ينقسم الى صور مختلفة وانت تعلم انه على ما يحمله
يكون الاجسام كلها حتى المركبات متصلا واحدا فلا حاجة في اثبات الهيولى الى تكلف
البرهان على اثبات ان هناك جسما متصلا واحدا او انه اذا لم يمكن اختلاف الحقائق
مانعا من الاتصال كما صرح به ههنا وكذا اختلاف الحركة والسكون وحدوث السطح
بين الجسمين كما سيصرح به في جواب ايراد اتى عليه في تجريد الحواشي حيث يقول ان
الكوكب على تقدير حركاتها على مراكزها متصل واحد مع الفلك وبين ذلك بان السفينة
تجري على بعض الماء مع انه باق على اتصاله فليكن جميع اجسام العالم كلها متصلا واحدا
اذ ليس فيها الا اختلاف الحقائق وتوارد الحركات في السطوح ثم كيف يصح اثبات الهيولى
بطريان الانفصال فان الاتصال انما هو بحدوث السطح وحركة بعض اجزائه مع سكون الاجزاء
ومع اختلاف الحركة ولا شيء منها ولا المجموع منها سببا للانفصال المعدم للجسم فكيف
يثبت الهيولى وما تمسك به من الحيثيات المفروضة في الحركة الفلكية ساقط فان الموجود
من الحركة هو التوسط وتلك الانواع ليست اجزاء تحليلية له بل هي حدود موهومة معروضة
في ذلك التوسط بسبب فرض انقطاعه الا يرى ان تلك الانواع آنية ومتعاقبة
في الانقراض فكيف يكون اجزاء للتوسط الموجود المستمر ويحكى لذلك زيادة تفصيل عن قريب
ان شاء الله تعالى وما نقله عن بهمنيار من ان وجود الاجزاء في المركبات بالقوة ان حمل
على ما يحمله كان مخالفا لما تقرر من القواعد التي وافق بهمنيار فيها القوم مثل ان الانقسام
الفرضي لا يكون الا الى الامور المتشابهة في الماهية ومن البين ان اللحم والعظم والعصب
وغيرها من اجزاء البدن مخالفة في الماهية بل كان مخالفا لصريح العقل ولعل مراده ان
تلك الاجزاء وجودها على الانفراد والامتياز عما يتصل بها بالقوة وبالجملة ما حمله عليه
غير مسلم ومن نظر في كتابه هذا وجد فيه كلمات محرفة ويظهر من المباحث التي جرت
بينه وبين الشيخ ان الشيخ لم يكن يرتضيه كل الارتضاء وقد شنع عليه صاحب المطارحات
في بعض المباحث تشنيعا بليغا وسينقل ذلك في موضع يليق ان شاء الله العزيز ورسم
الامام الرازي في بعض تصانيفه الى البلادة وما نقله عنه من الاتحاد الحقيقي بين النفس
والبدن فمراده ان مجموع النفس والبدن معروض لوحدة حقيقية لا اعتبارية كما في العسكر

والعكس كما ذكرنا في توجيه عبارة الشيخ وايراد الفرضي في مقابلته مشعر بذلك فالمراد
من الاتحاد اتصافهما بالوحدة الى كيفية بان يحصل من مجموعهما امر واحد بان يتحد بحسب
الوجود حتى يكون احدهما عين الاخر بحسب الوجود ويظهر جميع ما ذكرنا من عبارة الشيخ في الشفا
حيث قال في الالهيات الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد
المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه ما وانما يصير بالفعل بالصورة
على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحد
منهما والثاني في اتحاد اشياء يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام
الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها
اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما ينضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي
لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض
وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جميعها اجزاؤها ولا يحمل
شيء منها على الاخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء لشيء قوة وهذا ان شيء منهما ان يكون
ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى اخر يعين وجوده
بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود
كالمقدار فانه معنى يجوز ان يكون الخط او السطح او العمق فهذا المعنى في الوجود لا يكون
الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا منفردا انتهى عبارته فانظر كيف قسم
الاتحاد الى اتحاد المادة بالصورة واتحاد الاشياء التي يستغني كل منها عن الاخر في القوام
ويحصل منها شيء واحد بالتركيب او الاستحالة والامتزاج واتحاد المعروض بالعرض
وصرح بانه ليس شيء من المتحدات في هذه الاقسام عين الاخر ولا المجموع وهذا التصريح
منه بان ليس المراد بالاتحاد ما يحمله على ما ذكره وقال في الفصل السابق على هذا الفصل
بفصلين وكل بسيط فان ماهيته ذاته لان البسيط ليس هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك
الشيء ماهيته المعقول الذي حصل له لان ذلك المعقول يكون صورته ليس هو الذي يقابله
حده ولا المركبات بالصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون
هو ايضا يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة

وايا

وايا جزء من الماهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب
فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انه جزء منها
واما الماهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى
الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو
المركب والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة هذا كلامه وانت تعلم ان
البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا فاذا كان النفس متحدا
مع البدن في الوجود وانما يصير مجردا بالموت كما تخيله لم يستطع فيه الصورة الكلية
فيلزم ان لا يدرك الكليات الا بعد الموت وايضا كيف يتصور استحالة المادي الى المجرد
واذا كان النفس المجرد من مراتب استحالات البدن لا يكون الاثار المترتبة
على التجرد حاصلا بالفعل ما لم يحصل الاستحالة كما ان اثار النطفة لا توجد في الغذاء
واثار العلقة لا توجد في النطفة وهكذا اثار المضغة واثار البدن لا توجد في العلقة
فلا يصح ما ذكره من انا نفهم من لفظ انا معنى يصدق عليه انه يدرك الكليات ولا نم
انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو النفس
المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها به بحسب اتهامي الوهم وبالحمله
الاطلاقات العرفية لا يقتبس منها الحقايق الا ترى ان العرف يصف الباري تعالى
بصفات تخص الاجسام ويشير حال التوجه الى جنابه الى السماء مع تنزهه تعالى
عن الجهات وصفات الاجسام كما دل عليه البرهان والمعروف بالحيوان الناطق هو
مجموع النفس والبدن فان هذا جسم كما حققه الشيخ في الشفاء لانه جوهر يمكن فيه
فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزاء الجسم دخل في قبول الابعاد فان
الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزء منه في ذلك بل في قبوله للصورة
الجسمية لا غير وكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي جزء له
الصورة مدخل فيه ثم هذا المجموع مدرك للكليات اي ذو ادراك الكليات لاشتماله على النفس
المجردة التي هي المدرك لها بالذات وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدا
الاشتقاق بل علاقة ما منهما فانهم صرحوا ان صدق الحداد على زيد مثلا موضوع صناعته
هذا اذا اريد بالناطق المدرك للكليات واما اذا اريد به المعبر عما في الضمير كما ذهب اليه بعض فضلاء

المتأخرين

وبلوح من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية وغيرها فهو تعريف للبدن المتعلق به النفس ولا شبهة
فان البدن يفيض عليه من النفس صورة هي مبداء الشعور كما في الضمير بالحديث او ما يقوم
مقامه كالاشارة ثم لا نم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك
المجرد متعلقا تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت
جنس اخر لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن للاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتحاد
الحقيقي بل من الاتحاد في الوجود فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستاذ ذهب الى
جواز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم
التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير
والتصرف ولو كان كذلك كان نفسا لا عقلا ففي قوله العقل الفعال مع ما تقدم
خبط جلي على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز تدبير العقل والجسم
فما يكون جوابكم فهو جوابه ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصور
العلمية ذا وضع معين ومقدار معين وشكل معين فلا يكون كلية ولا تجديه احلال
الحيثية كما لا يخفى وعلى تقدير التنزل اذا جاز انطباع الصور الكلية في الجسم تم الدليل
على تجرد النفس بعد قطع التعلق ومنه يطلع الناظر على جلية الحال ولعمري لو لا تعمق اهل
الجدال واغترار الجهال بامثال هذا المقال لم يمكن لصرف الوقت في ذلك عذر لطالب
الكمال ثم اني قد ذكرت في تحرير الحواشي على كلامه ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون
الهيولى حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء من الانواع حاصلا بالفعل لان
كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة
في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا ويكون محمولا على الجسم فلا يتحقق الفرق
بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة وايضا مع اتحادهما
في الخارج كيف يتصور حلول احدهما في الاخر وايضا القوم فسروا الحلول مطلقا بالاختصاص الناعت
ان نعت فلا يخ اما ان يكون المراد بالناعت ان يكون الحال بعينه محمولا عليه او يكون
مبداء لما هو محمول فان كان المراد الثاني لم يكن الصورة حالة في الهيولى لانها بنفسها
محمولة على الهيولى ناعتة لها كما حسبه وان كان المراد اعم كان الاسود اذا كان حالا
في الجسم فيكون هناك عرضان موجودان في الخارج وهو خلاف المذهب الاتفاق

على ان هذا المحشي لا يقول بكون الاسود عرضا وان زعم ان حلول الصورة في الهيولى
هو انها ناعتة على الوجه الاول الخ وحلول العرض هو انها ناعتة على الوجه الاول
كان مذهبا جديدا ثم ما الدليل على ان حلول الاعراض يخالف حلول الصور واعترض عليه
من وجوه منها ان قوله ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى حاصلا بالفعل غير مسلم
اذ لا يلزم من كون امر عين امر حاصل بالفعل ومتحدا معه ان لا يكون حاصلا بالفعل
بل يستدعي ذلك ان يكون حاصلا بالفعل نعم يلزم ان لا يكون وحده موجودا
على حده بالفعل ولا محذور في ذلك فان الهيولى والصورة متحدان في الخارج ذاتا
ووجودا وكذا النوع والعارض المحمول عليه بالمواطاة كما مر سابقا فلذلك فلا يكون
شيء منهما وحده موجودا على حدة ومنها انه يلزم من كون المادة محمولا على الجسم ومتحدا
معه في الخارج ان لا يتحقق منهما وبين الجنس فرق فان المجرد وان كان عقليا لا يحمل عليه
من حيث هو جزء له فالمادة لا يحمل من حيث هو مادة ويحمل من حيث هو جنس وقد مر
الفرق بين الاعتبارين مفصلا ومنها ان المراد بالناعت اعم من ان يكون الحال
نفسه محمولا كما في الكيفيات او يكون مبداء المحمول كما في الكيفيات لكن لا نم انه يلزم
ان يكون هناك عرضان وانما يلزم ذلك لو لم يعتبر فيما قسم الى الجوهر والعرض قيد
يخرج عنه مثل الاسود لكنه يعتبر فيه ذلك كما صرح به الشيخ في الشفاء فقوله الموجود
قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض كوجود زيد ابيض
ونحن نعني الموجود بالذات فنقول الموجود بالذات اما جوهر واما عرض او ان
انه قد صرح بان المادة والصورة والنفس المجردة كلها اجزاء تحليلية للجسم والبدن
النفس المجردة التي هي في الجسم بالقوة الى الفعل اذا انقلب الجسم اليه وذلك بالموت
لا محالة فاذا لم يكن النفس التي هي جزء من اجزائه التحليلية موجودا بالفعل بل بالقوة يكون
الجزء الاخر الذي هو المادة كذلك اذ لا فرق بين جزء وجزء في انهما كليهما تحليليان
على انه صرح بان الانسان امر واحد ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا مجرد
فلا يكون الهيولى التي هي جزؤه موجودا في الخارج ثم لما كان اعتبار كون الشيء
مادة يستلزم الاتحاد في الخارج مع ما هي مادة له كما قرره لم يصح بيان الفرق بانه
من حيث انه مادة لا يحمل عليه ومن حيث انه جنس يحمل عليه اذ هو على هذا التقدير

الكمات م

ان الـ

من حيث هو مادة متحدة معه ذاتا ووجودا وهذا الاتحاد هو مصداق الحمل وما ذكره من
ان النوع اعم وان الكيفيات تحمل على المعروضات مواطاة دون الكميات فالحكم
بحث فانه لو كان العرض في الكميات هو مثل العشرة فليكن في الكيفيات مثل الاسود
وان كان في الكيفيات مثل السواد فليكن في الكميات مثل العشرة بلا فرق وما توهمه مخلصا
عن اجتماع العرضين بعضهم ان لا يكون النوع على الوجه الاول كالكميات على زعمه
داخلا في العرض لانه كما ان وجود الابيض في الثوب وجود بالعرض كذلك وجود
المكمم وجود بالعرض فان وجود العناصر الاربعة ووجودها متقدرة بالمقادير المعينة
ليس وجودها بالذات كما ان وجودها متكيفة بالكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة
واليبوسة كذلك من غير فرق ولكن الغريق يتشبث بكل حشيش ثم ملك في تجرد القوى
لا نم ان الانسان في هذا التصوير صار عين الكاتب في الوجود حصه فان الانسان
قد كان موجودا ولم يكن الكاتب موجودا واذا صار كاتبا وجد الكاتب بوجود متاخر
عنه بالزمان وبالطبع فكيف يصير الوجود السابق الذي كان للانسان هو بعينه
وجود الكاتب ثم اذا زال الكاتب بقي وجود الانسان بعينه حتى يكون وجود واحد
تارة وجود الانسان فقط وتارة وجود الانسان والكاتب معا ثم يصير وجود
الانسان فقط كما كان اولا فتوارد الموصوفات على وصف الوجود وهذا مخالف لفطرة
العقل كيف واذا لاحظ العقل امرين بينهما علاقة الانضمامية والمنعوتية ثم زال احدهما
مع بقاء الآخر جزم بمجرد تلك الملاحظة بان الباقي هو الموصوف والزائل هو الصفة
ومثل ذلك نبه بعض الافاضل على ان الامر الثابت في الجسم بعد الانفصال هو المنعوت
بالصورة حتى يثبت كونه هيولى ثم كيف يثبت الوجود الذي هو من المعقولات الثانية بانها
تجامع اختلاف المعروضات ولو جاز ذلك لم يتم بطلان قول من ذهب الى ان
العلم هو اتحاد العالم بالمعلوم اذ ح يصير النفس متحدة بحسب الوجود بالمعلومات
ثم اذا زال عنه العلم بقي كما كان وانت خبير بان التركيب الاتحادي المجرد مجرد اصطلاح
جديد مخالف لما اصطلح عليه القوم والحكم بركاكته وما ذهب اليه مخالف لما اطبقوا عليه
من ان المادة والصورة لا يحملان على المركب منهما وانما يحمل عليه الجنس والفصل اقترض عليه
اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الطفل والشاب والشيخ موجودا واحدا

وصح

وصح ان يقال زيد كان موجودا ولم يكن الشاب موجودا واذا وجد شابا بوجود
متاخر عنه بالزمان وبالطبع فكيف يصير الوجود السابق الذي كان لزيد هو بعينه
وجود الشاب ثم اذا صار الشاب شيخا صار وجود زيد بعينه حتى يكون وجود واحد
بعينه تارة وجود زيد فقط وتارة يكون وجود زيد والشاب معا ثم يصير وجود زيد فقط
فتوارد الموصوفات على وصف الوجود وهكذا النسق الكلام الى اخر ما ذكره لكن
لا اخفاء في ان الطفل والشاب والشيخ شخص واحد موجود بوجود واحد اقول الذي هو
موجود واحد هو ذات زيد المسمى وجوده مع وجود مفهوم الطفل والشاب والشيخ
والاتحاد بتلك المفهومات مع زيد بالعرض فهو وجود زيد ينسب اليها بالعرض وليس وجودها
بعينه عين وجود زيد بل هو وجود متاخر عنه كما في الكاتب بعينه من غير تفاوت
فالشبهة انما نشأت من اشتباه المفهوم بما صدق عليه وليت شعري ما الفرق في هذا
الحكم بين الكاتب واللاكاتب وبين الطفل والشاب والشيخ حتى استدل على الاتحاد
في الاول بالثاني قال المعترض واما ثانيا فلان ما ذكره مبني على توهم ان الوجود وصف
وارد على الموجود بالفعل حتى اذا وجد زيد كان وجوده واردا عليه بالفعل ثم اذا صار
عين الكاتب صار الوجود الذي كان واردا على زيد وحده سابقا واردا عليهما
حينئذ وليس كذلك اذ لا ورود للوجود على الموجودات اصلا كما هو محقق في محله حيث
الوجود بل هو معنى بسيط ينتزعه العقل من الموجودات ويضيفه اليها بلا تجدد في ذلك وما لم
الوجود امرا حاصلا بالفعل سقط جميع ما بني على ذلك اقول لا يرتاب من يستحق
الخطاب ان التوهم المذكور الصق بما تخيله مما ذكره فانه لو كان للوجود فرد ما
يصير تارة وجود زيد واخرى وجود زيد والكاتب صح القول بالاتحاد في الوجود فان
وجودهما واحد ولما لم يكن كذلك بل كان امرا انتزاعيا لا وجود له في نفس الامر
اصلا على ما ذهب اليه هذا المحشي وتارة ينتزع العقل هذا المعنى من زيد وحده وتارة
من زيد والكاتب لا يظهر اتحادهما اصلا وقوله اذا صار عين الكاتب ان اراد
انه عينه بالحقيقة فهو غير مسلم بل هو اول المسألة وكيف يتوهم انه اذا صار زيد كاتبا انقلب
هويته الى الكاتب وان اراد انه يتحد معه اتحادا عرضيا فهو الذي ندعيه ومطلوبنا اسماعه
ليس في كلامه تحصيل معنى اتحاد زيد والكاتب في الوجود فضلا عن اثباته ثم قال

فاذا وجد زيد وليس كاتبا ينتزع العقل منه هذا المعنى ويضيفه اليهما

واما ان تسمیته هذا النحو بالترکیب الاتحادی اصطلاح جدید فلا شبهة فیه ویدل
علی ذلک قول المحشی لنسلم ولکن رکاکة غیر ظاهر فان هذا الاسم یلایم هذا المعنی
غایة الملایمة اذ المسمی واحد فی الخارج مرکب فی الذهن وفی هذا الاسم اشارة الی الحیثیتین
اقول لاریب ان الترکیب یقتضی تعدد الاجزاء وتغایرها والاتحاد ینافی
ذلک وحاصل ما ذکره الان انه مرکب فی الذهن بسیط فی الخارج فلیسم ترکیبا
ذهنیا کما هو مصطلح القوم فان تغییر الاصطلاح المشهور الی ما یوهم امرا غیر صحیح
رکیک جدا وهذا کما اصطلح بعض الصوفیة علی التعین اللااطلاقی والهویة اللاهویة
ثم قال واما ثالثا فلان مخالفة ذلک لما اطبق علیه القوم من ان الاجزاء العقلیة
من حیث انها اجزاء غیر محمولة ممنوع اذ لا یلزم من کون المادة متحدا فی الخارج مع المرکب
ان یکون محمولا علیه من حیث انها جزء له کیف وهی من حیث انها جزء ویکون الجزء الآخر
لا محالة خارجا عنها وبهذا الاعتبار لا یصح حملها کما مر غیر مرة وصحة حملها علیه من حیثیة
اخری وهی ان یوجد مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر عنها **اقول** المادة من حیث
انها مادة جزء فقط وقد اعترف بانها من هذه الحیثیة لا یصح حملها بل انما یصح حملها
من حیثیة اخری فمن الواجب ان یقال المادة لا یتحد مع الجسم وانما یتحد معه الجنس کما
فان ما ذکروه هو ان المادة غیر محمول والجنس محمول ومبناه علی ان المادة من حیث انها
مادة جزء وما ذکره مشعر بان المادة متحد مع الماهیة لکن لا یحمل علیه من حیث الجزء بل
بل من حیث الاطلاق وهو من حیث الاطلاق لیس مادة وهی من حیث انه مادة جزء فقط
ثم حاصل ما حققه ان الانواع الحقیقیة کلها بسایط خارجیة ومرکبات ذهنیة فاجزاء
الدریاق مثلا اذا امتزجت وحصل لها الصورة النوعیة الدریاقیة یصیر متصلا واحدا
فینعدم تلک الاجزاء ویحدث الدریاق الذی هو متصل واحد بسیط فی الخارج ولعل ذلک
مما لا یقول به من له ادنی بصیرة ثم انی حققت فی تحریر الکوا ان کون الاجزاء العنصریة
غیر موجودة فی الموالید الثلثة غیر مسلم وما ذکره مخالف لما حققه الشیخ وغیره من المحققین
بل نقل الشیخ هذا المذهب ثم قال لکن قوما فی قرب زماننا اخترعوا مذهبا عجیبا غریبا
وقد بالغ فی رده حیث قال لو کان هذا الرای حقا لکان المرکب اذا سلط علیه النار
حلل فیه فعلا مثل ما علم یکن القرع والانبیق یمیزه الی شیء قاطر متبخر لا یثبت علی النار

البتة والی شیء ارضی لا یقطر وبین الرد هم بکلام طویل واعترض علیه بان ما ذکره
ههنا هو ان العناصر لیست حاصلة بالفعل فی الموالید الثلث وما رده الشیخ هو
عدم بقاء العناصر فی الممتزج قبل صیرورته موالید فانه قال لکن قوما اخترعوا فی قرب
زماننا مذهبا عجیبا غریبا وقالوا ان البسایط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض
تادی ذلک بها الی ان یخلع صورها فلا یکون لواحد منها صورته الخاصة ویلبس
صورة واحدة فیصیر لها هیولی واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلک الصورة
امرا متوسطا بین صورها وهی ان الممتزج بذلک یستعد لقبول الصور النوعیة التی
للمرکبات ومنهم من جعل تلک الصورة صورة اخری من صور النوعیات وجعل المزاج
عارضا لا صورة له ولو کان هذا حقا لکان المرکب اذا سلط علیه النار الی آخر الکلام وهذا
بصریحه یدل علی ان هذا المذهب الغریب هو ان العناصر بعد الامتزاج والانفعال بعضها
عن بعض تخلع صورها وتلبس صورا او صورة واحدة یستعد بذلک القبول
الصور النوعیة التی للمرکبات فمعنی هذا المذهب لا یکفی المزاج لان یستعد المادة
لقبول الصور النوعیة التی للمرکبات بل لا بد من عروض صور او صورة واحدة لیتم استعدادها
لقبول صور المرکبات والشیخ انکر ذلک علیهم وذهب الی ان العناصر الممتزجة لا یحتاج الی صورة
اخری لقبول صور المرکبات ولیس فی کلامه هذا دلالة علی ان المذهب الغریب
هو ان الصور العنصریة غیر باقیة فی الموالید الثلث کما حسبه هذا القائل کیف والشیخ
قد استدل علی عدم بقاء البسائط العنصریة فیها بما هو واضح مفصل فی بحث
المزاج من کلام الشفاء علی ما حمله هذا القائل دلیل واضح علی صدق ما افاده انتفاء
من انه لیس ممن یؤمن بما هو فی الشفاء **اقول** هذا المذهب المستحدث علی ما صرح
الشیخ ونقله هذا القایل انفا هو ان البسایط اذا امتزجت تادی ذلک الی ان تخلع
صورها فلا یکون لواحد منها الصورة الخاصة ویلبس صورة واحدة فیصیر لها هیولی
واحدة وصورة واحدة ثم ذکر ان بعض اصحاب هذا المذهب جعل تلک الصورة
امرا متوسطا بین صورها ذات الحقیقة ای صورها الصرفة وهی ان تلک الصورة سبب
لاستعداد الممتزج لقبول الصورة النوعیة للمرکبات وبعضهم جعل تلک الصورة صورة
اخری هی صور النوعیات ای انواع المرکبات ثم قال ولو کان هذا الرای حقا لکان

المركب اذا تسلط عليه النار معلمه فعلاتها بها الى اخر ما ذكره فلبس هذا الرد
مخصوصا باحد المذهبين اللذين هما شعبتان من المذهب المستحد بل هو رد لاصل
المذهب المستحد وكيف يتوهم ذلك مع ان العبارة تنادي على ما ذكرنا فانه سمى اصل
المذهب غريبا عجيبا ونقل المذهبين عن اصحاب هذا المذهب والرد مشترك لانه
وارد على اصل المذهب وقد صرح الشيخ في هذا الفصل مرارا بحلالها ويوهمه هذا القائل
حيث قال فانه ان كان كل جزء منه كالاخر يادي للاستعداد في جميعه وان حلف
فعسى ان يكون اختلافه بالاشد والاضعف حتى كان بعض الاجزاء اسرع استعدادا
وبعضها ابطاء استعدادا ومع ذلك فما كان يكون ذلك فيها ويسلب صورة
واحدة لا تمايز بينها بل لا بد من مايزيد ذلك التمايز لا يخ اما ان يكون بامور عرضية
او صور جوهرية فان كانت امورا عرضية فاما ان يكون من الاعراض التي يلزم طبعه
الشيء او من الاعراض الواردة من خارج فان كانت من الاعراض التي يلزم
طبعه الشيء او من الاعراض الواردة من خارج فان كانت من الاعراض التي
يلزم طبعه الشيء فالطبايع التي يلزمها اعراض مختلفة او كانت من اعراض وردت
عليها من خارج فاما ان يكون تلك الاجزاء الارضية مثلا يقتضي كل مثل ذلك
المركب ان يكون اذا امتزجت يعرض لها من خارج دايما مثل ذلك العارض اولا
فان كانت يقتضي وجب ان يكون لها عند الامتزاج خاصة استعداد بقبول ذلك
او خاصة استعداد لحفظ ذلك ليس ذلك لغيرها وذلك الاستعداد اما
امرا جوهريا متمايزا بالجوهر فيكون البسايط متميزة في المركب بجواهرها او امرا عرضيا
فيعود الكلام من راس واما ان لا يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي كل جزء
من ذلك المركب ان يكون اذا امتزجت يلزمها من خارج بل ذلك قد يعرض في بعضها
اتفاقا ولو كان كذلك لما لاقل ولم يكن كل مثل هذه التركيب موجبا لذلك الثمر وكان
يمكن ان يوجد من اللحوم لحم من نوعه يقيظ كله او رسب كله ولا يقيظ وكذلك كان يجب
ان لا يكون التحلل منقيا للحيوانات والنبات بافناء مادة وابقاء مادة اعني افناء المتحلل
الرطب وابقاء اليابس ثم لينظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية
فلا يخ اما ان نظر ان النار مثلا يبطل صورة الارض منها او شيء خارج عنها يكون ذلك

الشيء من شانه ان يبطل صورتها اذا اجتمعت فان كانت النار يبطل صورة الارض
فاما ان يكون مبطلة لصورة الارض ونارتها موجودة او مبطلة ونارتها معدومة
فان ابطلت والنارية معدومة فيكون ابطالها لصورة الارضية بعد عدم النارية او مع
عدم النارية وعدم ناريتها في هذا الموضع انما هو ايضا بسبب الارض والكلام في ذلك
هذا الكلام بعينه فيكون الحاصل انه لما عدمت النارية والارضية ابطل احدهما صورة
الاخر وهذا محال واما ان يكون شيء اخر خارج هو الذي يبطل صورة كل واحد منها
اذا اجتمعت فان كان يحتاج في ابطال الصورة النارية مثلا واعطاء الصورة الاخرى
الى الارض والارض موجودة او الارض معدومة فقد دخلت الارض في هذه المعونة
عاد الكلام من راس وان كان لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصورة النارية
واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يكون عنه الكاينات بلا مزاج واما الاستحالة
فلا يلزم فيها مثل ذلك فان النار مثلا اذا كانت عليه يسخن مادة الارض كانت
عليه وهي نار بالفعل وسخونته موجوده فيها وان نقصت لانها انما تقبل البرد
بمادتها عن الارض بالفعل فيكون فاعله بسخونته منفعله بمادته وتلون المدة عند ما تفعل
في المادة موجوده المادة عند ما تنفعل موجودة فلا عرض فيها هذا السكت هذا كلامه
ثم اورد اشكالا على ذلك وهو انه اذا كان جوهر البسايط باقية في الممتزجات واما تغير
استحالاته فيكون النار موجودة ولكنها مغمورة فلسلا والماء موجودا ولكنه مستحيل فلسلام
بالمزاج صورا زائدة على صور البسايط ويكون تلك الصور ليست من الصور التي
لا تسري في الكل فكانت هذه الصور سارية في كل جزء فكان الجزء الموجود من اللحم
في المركب وهو نار مستحيلة ولم تفسد قد اكتسب صورة اللحمية فيكون من شان النار
في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط
فيكون نوع من الكيف المحسوس وحده من حدود الاسطقسات يعد الاجسام العنصرية لقبول
اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المعدني ان يقبل
احراقا مصعدة فيكون من شان البسايط ان يقبل صور هذه الانواع وان لم
يل استحالات فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة فاجاب عن ذلك اولا وافاد
ليس اعتراض هذه الشبهة على احد المذهبين اولى من اعتراضها على الاخر فان صاحب

المذهب الصحيح انه یری ان اجتماع العناصر شرط فی حصول الصورة للمرکب بسبب
ما یقع بینها من الفعل والانفعال وانها او لا یعرض لها الفعل والانفعال فی کیفیاتها
ثم یعرض لها ان یخلع صورة ویلبس صورة ولولا ذلک لما کان لترکبها فائدة
و اذا ترکبت فانما یقع منها تغیر فی کیفیاتها بالزیادة والنقصان حتی یستقر علی الامر
الذی هو المزاج ثم تحدث صورة اخری یستعد لها بسبب المزاج ولا یکون ما یطرأ انه
وارد بعد المزاج الا الاستحالة فی کیفیاتها فیتجه ان تلک الاستحالة اذا عرضت
للمفرد منها قبل المفرد وحدة تلک الصورة وان کان لا یقبلها لان تلک الاستحالة
یستحیل فیها الا بان تصغر اجزاؤها وتتجاوز فاعلة ومنفعلة علی اوضاع مخصوصة
وان یکون تلک الصورة مستحیلة ان یسقط الابتلاک المجاورة وان الصورة لا تحل مادة
لا تخلطها او غیرها من العلل والمقادیر فهو جواب یشترک بین الطائفتین معا علی انه
یشبه ان یکون تحدود والمحتاج الیها من المزاج فی تهیئة المادة لقبول الصورة الترکیبیة
لا یحصل ولا یتقی الا بالمزاج فهذا هو الذی یحب ان یعقل من امر وجود البسائط
فی المرکبات وقال فی الفصل الذی یلیه قال المعلم الاول لکن الممتزجات بالقوة
وعنی بها القوة الفعلیة التی هی الصورة لم یعن انها تکون موجودة بالقوة التی یعتبر
فی الانفعالات التی تکون للمادة فی ذاتها فان الرجل انما اراد ان یدل علی امر
یکون لها مع انها لا یفسد وانما یکون ذلک اذا انقبضت قوتها التی هی صورتها
الذاتیة واما القوة التی بمعنی الاستعداد فانما یکون مع الفساد والرجوع الی المادة
او قد یکون مع الفساد فانها لو فسدت ایضا لکانت ثابتة بتلک القوة فان المعاند
هو بالقوة الشیء الذی کان اولا ثم شنع علی المفسرین بعدما فی هذا الفصل فقال
واما المعلم الاول فقال ان اقواها لا تبطل وعنی بها صورها وطبایعها التی هی مبادی
هذه الکمالات الساریة التی اداها العائق عنها صدرت عنها الافعال التی لها بحسب نوعها لا
معنی القوی الاستعداد ثم قال فینبغی لنا ان نفحص عن الذی یجوز ان یحرکه ولا ندری کونه
ونبین ان لکل من الاسطقسات صورة جوهریة هو بها هو ومعها کمالات من الکیف والکم
والاین وتلک الصورة غیر تلک التوابع وهی باقیة مع تبدلها وهی ترد تلک التوابع
بعد زوال الاسباب العارضة وتحفظها علیه ثم قال واذا قدمنا هذه المقدمة فنقول ان

ان الطبیعة الحافظة محفوظة فی الممتزج واما الکیفیات فهی منقصة لا باطلة بطلانا تاما فهذا
القدر هو القدر من الاستحالة التی یوجبها المزاج فیکون الکمالات التی لکل نوع من العناصر
معدومة بالفعل موجودة بالقوة القریبة کقوة النار علی الصعود فیکون کل من الاسطقسات
من جهة نوعه انما هو مثلا جسما طبیعیا نصفه ومن جهة کماله الذی انه بارد بالفعل رکنا
من ارکان العالم کاملا ومن جهة انه انکسر بالمزاج اسطقسا فی المرکب هذا کلامه
وهذان الفصلان مشحونان بالتصریح والتنصیص مرارا علی ذلک وقد لخصناه علی عبارته
اعانة للناظر فان کل احد تیسر له مراجعة ذلک الکتاب اما لبعده عنده او لطوله
وانتشاره ولیتعجب المطلع من جراءة هذا القایل واصراره ونسبته الی الشیخ اثبات
ما نص الشیخ علی نفیه وانکاره ثم تمادیه فی الهواء والمراء ونسبته الی ما هو منه
موهمه براء ولیعلم انه انما یوهم بما یتوهمه من بین دعوی الشفاء ولیته لم ینسبه الی غیره
وادعی انه یحقق فانه به وفات غیره من الحکماء کما فی اتحاد النفس بالبدن وغیره
من الخطاء نعوذ بالله من شرور انفسنا وان نتجشم مورد الامر بضاعة العقلاء وتبجح
الادکیاء فان الفضل بید الله یؤتیه من یشاء هذا وقال الشیخ فی الحکمة العلائی بحث
المزاج این جسمها چون با یکدیگر گردایند به این کیفیتها در همدیگر فعل کنند پس چیزی
میان این کیفیتها حاصل شود اندر همه یکسان سردتر گرمتر شود وگرم سردتر شود
وهمچنان خشک وتر انگاه بر حدی بایستند ان حد را مزاج خوانند واما صورتهای
ایشان برجای باشد وتباه نشود که اگر ان صورتها تباه شدی فساد بودی نه مزاج
پس قوتهاء اصلی بجای بود واین کیفیتها برگردد واین قوتها که حکیم بزرگ گفته است که
بجای خود اند نه قوتهاء انفعالی خواسته است چنانچه کم دانشان پنداشته اند بلکه قوتهای
فعلی زیرا که قوتهای انفعالی خود همیشه بجای بود واگرچه فساد پدید آید وجسم حکیم
از بجای ماندن این قوة اراده است که مزاج فساد نبود واگر قوة انفعالی
بودی وقوه فاعلی ساده بودن چه دلیل ان بودی که فساد نیفتاد بلکه دلیل ان بودی
که فساد افتاده که نشان فساد پس ان بود که او بقوت باز گردد وچون
ی فاسد شود اتش اندر مزاج ونیست که سبب فساد وی گرد امدن وی بود با ضد خود
واگر برابر بوند اندر دیگر عمل نکنند ونه بسر بوند واگر یکی قویتر بود دیگری را

بجو ذکر داند پس انکاه مزاج بنود که کشش آتش بود بضد آتش هذه عبارته هذا
وقد ذکرت فی تجرید الغواشی ان انکار وجود الاجزاء الناریة فی الیاقوت مثلا
مجرد استبعاد ثم انما یتم لو کانت الاجزاء المائیة التی ذکرها حالة حلها اما لو کانت
وحصتان من الماء والنار فلا یتم الاستبعاد ایضا اذ لیس احدهما غالبا علی الاخر علیة
بانه حتی یفسد صورته بل لقایل ان یقول لم لا یجوز ان یکون الصورة النوعیة الناریة
حافظة لصورها وما زعمه من ان کل جزء وان کان فی غایة الصغر یکون یاقوتا
مخالف لما اطبق علیه الشیخ وغیره من الحکماء فانهم ذهبوا الی ان صور العناصر باقیة
فی الموالید واستدلوا علیه بظهورها بالقرع والانبیق کما هو مفصل فی کتبهم واعترض علیه
بان اجزاء النار لیست حاصلة بالفعل فی الیاقوت امر واضح جلی لا ینکره من له
ادنی فهم وما حسب من ان هذا انما یتم لو کانت الاجزاء المائیة غالبة لیس کذلک
لان الجزء المائی الصغیر لا یبقی مجاورة للاجزاء الناریة والاجزاء الارضیة یوما او
فکیف تبقی مجاورة لها والجزء المائی ایضا مدة متطاولة کمائة سنة او مائتین والقول بعدم
بقاء الاجزاء العنصریة فی الموالید مخالف لما نص علیه الشیخ فانه صرح بعدم بقائها فیها
کما سینقل ذلک بعبارته واما ظهور الاجزاء العنصریة بالقرع والانبیق فقد عرفت
ان الشیخ ادعی ذلک فی الممتزج قبل قبوله لصور الموالید وذلک ظاهر وهذا القایل
قد حسب ان جمیع الموالید کذلک وهو غیر مسلم فان امثال الیاقوت لا یظهر فیها بالقرع
والانبیق العناصر کما لا یخفی **اقول** ما ذکره مجرد استبعاد فی مقابلة المنع وقیاس
حال العناصر فی حال الامتزاج علی حالها بدونه علی انی ذکرت ما یدفع ذلک
الاستبعاد ایضا بانه یجوز ان یکون الصورة النوعیة الیاقوتیة حافظة فی الممتزج قبل قبوله
لصور الموالید لیس اقل فی الغرابة من سایر کلماته فان الممتزج ان تم مزاجه فقد قبل
صور الموالید من غیر مزاج وان لم یتم فلیس ممتزجا ولا ینکر احد وجود العناصر فیه
حتی یثبت وجودها فیه بالقرع والانبیق فان ممتزجا لم یقبل بعد صور الموالید یصلح بقاء العناصر
فیه محل نزاع العقلاء حتی یثبت بقاؤها فیه بالقرع والانبیق ودعوی البداهة فیما ادعاه
وانه لا ینکره من له ادنی فهم یتضمن نسبة عدم الفهم الی الشیخ وغیره من الحکماء والفضلاء
ولا غرو فان المستقیم اذا نسب الی المعوج کان معوجا وما ذکره من ان طریق القرع

والانبیق لا یجری فی مثل الیاقوت لو کان حقا لکان ایرادا علی الشیخ وغیره
ولا یجدیه فی نفسه ما توهمه البتة علی ان جریانه فی غیرها کاللحم والعظم وامثالهما
کاف فی ابطال ما زعمه ثم ذکرت فی تجرید الغواشی ان کون اللحم والعظم وغیرهما
من الاعضاء موجودة بالفعل فی الفرس امر ظاهر وانکار ذلک مکابرة ولا شک
ان کل واحد من تلک الاجزاء واحد شخصی فیکون لحم الفرس مثلا موجودا
واحدا بالفعل فی نفس الامر واعترض علیه بانه من البین ان کل فرس شخص
واحد من الفرس واحد طبیعی فی الواقع لا صناعی ومع ذلک مکابرة غیر مسموعة
فاذا کان واحدا طبیعیا فی الواقع لم یکن کثیرا طبیعیا فیه لما نص علیه بهمنیار
من ان کل ما یکون الوحدة فیه بالفعل یکون الاجزاء فیه بالقوة ویشهد علیه الفطرة
السلیمة قوله فان اللحم والعظم وغیرهما من الاعضاء موجود بالفعل ان اراد انها موجودة
فی الخارج فلا شک فی ذلک لکن لا یلزم من کون لحم الفرس موجودا فی الخارج
ان یکون امرا واحدا براسه لجواز ان یکون بعضها من امر واحد طبیعی کنصف
المتصل الواحد وان اراد ان کل واحد منها براسه شخص واحد اخر لان المجموع
شخص واحد طبیعی فذلک غیر بین ومخالف لمقتضی الفطرة الصحیحة **اقول** الفرس واحد
شخصی من نوعه ولا ینافی ذلک کون کل عضو منه واحدا شخصیا من نوعه فانه کما ان
کل فرس شخص واحد من نوع الفرس کذلک کل عظم منه شخص واحد من عظم الفرس
وکل واحد من لحمه شخص واحد من لحم الفرس لا شبهة فی ذلک فان موضوع الوحدة
والکثرة مختلفان وهذا کما ان العشرة واحد من احاد العشرة وکل واحد من احاده واحد
من الاحاد وما نقله عن بهمنیار وجعله نصا قاطعا لا ینفعه لان عبارته علی ما عندنا
هی ان کل ما یکون الوحدة فیه بالفعل یکون الکثرة فیه بالقوة ومراده ان الماء والنار
او غیرهما من البسایط اذا کان شخصا واحدا بالفعل کان کثرة الاشخاص فالوحدة
فیه بالقوة فانه ما لم یطرأ علیه الانفصال لم توجد تلک الاشخاص فالوحدة فیه بالفعل
والکثرة بالقوة فانه ماء واحد بالفعل ومیاه کثیرة بالقوة ولیس الحکم شاملا للمرکبات
وکیف یسمع من بهمنیار وغیره ان الفرس مع اشتماله علی الاجزاء المختلفة الماهیة المتحرکة
بالحرکات المختلفة متصل واحد وتلک الاجزاء غیر موجودة بالفعل وما ذکره یجری فی جمله

الجسماني من حيث المجموع فانه يجوز ان يقال ان ذلك المجموع عالم واحد من حيث الجملة
وكل واحد من اجزائه موجود بالفعل لكن ليس موجودا براسه شخصا اخر كما ذكره
في اجزاء القوس ولا يعلم انه لا منافاة بينه وبين كون كل من اجزاء القوس شخصا
واحدا طبيعيا من نوعه وكون مجموع تلك الاجزاء شخصا واحدا طبيعيا من نوع
القوس ولقد اعجب حيث قال بعد نقل كلام بهمنيار وتشهد عليه الفطرة السليمة
ثم ذكر في تجريد العقائد على نقل هو عن المعلم الثاني من ان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة انواع مختلفة انه قد توهم ان هناك امرا واحدا
متصلا تلك الانواع اجزاء تحليلية وانه غير مسلم فان هناك امرا واحدا هو التوسط
وهو موجود بالاستمرار في كل واحد من حدود المسافة ويرتسم منه في الخيال امر ممتد منطبق
على المسافة وتلك الانواع بمنزلة الحدود المفروضة له لا اجزاء مفروضة له كيف ولو كانت
اجزاء مفروضة له لزم تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار وهو باطل قطعا فاندفع ما قيل
كيف وقد بنى القوم رد مذهب ديمقراطيس على خلاف ذلك كما هو مصرح به في كتب الشيخ
وغيره من المتقدمين والمتاخرين واما ما توهمه من ان الكواكب التي في كرة الثوابت
اجزاء فرضية فهو دعوى من غير دليل ومخالف لصرائح القوم بل للفطرة السليمة كيف
وقد ذهب الشيخ وغيره من المحققين ان لكل كوكب حركة خاصة على مركزه فكيف يكون
الكواكب المتحركة بحركات متغايرة اجزاء فرضية غير موجودة بالفعل واعترض عليه من وجوه
منها ان الكيفية الواحدة التي هي مسافة تلك الحركة كيف يتصور ان يكون بالاستمرار موجودة
في كل واحد من حدودها وهل هذا الا كما يقال مسافة محدودة كقدر شبر موجودة باسرها
في كل حد من حدودها وهذا لا يقول به من له ادنى عقل وتمييز ومنها ان الاجزاء
المفروضة في الكيفية المذكورة هي امور منقسمة يقطعها المتحرك في ابعاض زمان حركته
لا امور غير منقسمة يلبس المتحرك بها في انات زمان حركته كما حسبه ولا يلزم من كونها
اجزاء تحليلية للكيفية المذكورة تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار كما لا يخفى ومنها ان مذهب
ديمقراطيس هو ان الاجسام مركبة من اجزاء صغار غير منقسمة في الخارج منقسمة في الوهم
فتكون تلك الاجزاء عنده اجساما صغارا ذات مقادير لقبولها القسمة الوهمية
لا اجزاء ذات مقادير ليرد مذهبه بانه يستلزم تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار ثم

ثم ما يدل على ان الثوابت ابعاض للفلك لا انها موجودات متعددة بالفعل
حتى يكون كل منها موجودا واحدا على حدة انه لو كان كذلك لكان في فلك الثوابت
سطوح متعددة مع انه بسيط حقيقي وهو خلاف ما ذهبوا اليه ومنها انه لا يلزم
من كون الكواكب متحركة على مراكزها ان يكون موجودا واحدا على حدة لجواز ان يكون
بعضه جسم واحد حقيقي يتحرك اسرع حركة من بعض اخر كاجزاء مفروضة في الفلك
فان ما يقرب من المنطقة اسرع مما يقرب من القطب وبالجملة الاحكام الخارجية كما يتعلق بالا شخاص
الموجودة في الخارج كذلك يتعلق بابعاض الموجودات الا ترى ان السفينة تجري في جزء
من البحر والضوء قد يقع على بعض المتصل الواحد دون بعض اخر على ان حركة الكواكب
على مراكزها مما ذهب بعض الجمهور انكروا ذلك **اقول** اما الوجه الاول فمخبط ظاهر
لاني ذكرت ان الموجود من الحركة هو التوسط وهو موجود بتمامه في كل من حدود المسافة
وليس هو ذلك الامر الممتد المرتسم في الخيال من اختلاف نسب ذلك التوسط الى الحدود
المفروضة والانواع المختلفة هي امور فرضية انية وليس التوسط منقسما اليها اصلا
واما الاجزاء المفروضة في ذلك الامر الممتد المرتسم في الخيال وهي ايضا امور موهومة
لا تحقق لها الا في الخيال فليس هناك امر موجود في الخارج ينقسم الى امور مختلفة بالحقيقة
فظهر سقوط الوجه الاول واما الثاني فلاني ذكرت ان الموجود من الحركة هو التوسط متحقق
في كل حد من حدود المسافة وحمله على السيد العالم المميز على وجود الامر الممتد وتشنيع
عليه فظهر سقوط الوجه الثاني ايضا والوجه الثالث مخبط فاني ذكرت ان القوم
بنوا رد مذهب ديمقراطيس على ان الاجزاء الفرضية متشابهة في الماهية كما صرح به في الاشارات
وغيره وحمله المعترض على انقسام ذي المقدار الى ما لا ينقسم اصلا فاورد عليه ما اورده
واما استدل به على ان الثوابت ابعاض فرضية للفلك مقدم حينئذ فيه لانه لو ان مجموع
الفلك مع الكواكب بسيط فهو اول المسالة وان اراد ان الفلك وحده بسيط فمسلم
لا يفيده وما ذكره من انه لا يلزم من كون الكواكب متحركة على مراكزها ان لا يكون اجزاء
فرضية واستشهد في ذلك بهبوب الريح على جزء من البحر وجريان السفينة على جزء من البحر
ساقط لانه اذا تحركت الكواكب على مراكزها يكون لها سطوح بالفعل وهو ينافي كونه مع ما فيه
متصلا واحدا وهناك بعد ما ذكرناه سالفا من انه اذا لم يكن السطوح ما ثبت الا اتصال

واختلاف الحقايق ايضا كذلك ولا لمجموعها فليكن جميع العالم الجسماني متصلا
واحدا وكيف ينعدم بالانفصال حتى يستدل به على وجود الهيولى والرياح اذا هبت
على بعض اجزاء البحر وحركت بعضها دون بعض احدثت السطوح لا محالة فقد خرج
تلك الاجزاء عن الوحدة الاتصالية وكذا السفينة اذا جرت على سطح من البحر
والسمك بها وبالحركة المستديرة واختلاف اجزائها المفروضة سرعة وبطؤ
التشبث اضطراري كتشبث العروق بالحشيش فان ذلك الاختلاف لا يستلزم
حدوث السطح بل الانفكاك بوجه فانه لو تساوى حركة الاجزاء القريبة من القطب
والقريبة من المنطقة لتفكك الكرة وحدث السطوح قطعا وما ذكره من ان الجمهور
ينكرون حركة الكواكب على مراكزها غير مسلم فان الشيخ وغيره من القدماء اثبتوه
واما لم يثبتها بطلميوس لان غرضه في ذلك الفن بوجه الاوضاع المشاهدة على وجه
ممكن ولا تعلق لحركاتها بهذا الغرض فلم يتعرض لها نفيا ولا اثباتا ثم ماذا تقول في هذا
القائل في التداوي وقد قلت في تجريدات الحواشي كون الاعضاء في الحيوان بالقوة
غير مسلم والدليل الذي ذكره ايضا ممنوع اذ لا يلزم من وحدة الكل بالفعل
ان يكون تلك الاجزاء فيه بالفعل وقد نبه على ذلك بعض افاضل الحكماء وهو الامام
الرازي واعترض عليه بانه لو كانت الاجزاء فيه بالفعل اشخاصا متعددة في الخارج
ولا شك ان ذاته نفس هذه الاجزاء لا محالة فلا يكون ذاته شخصا واحدا بل اشخاصا
متعددة في الخارج قد تركب منها امر فذات هذا الامر نفس الامور الاربعة لا غير
فلا يكون نفس ذاته وهي هذه الاربعة في الخارج واحدا نعم اذا اخذ ذاته مع صفة
واحدة كالمجموعية والمربعية فيقال مجموع واحد او مربع واحد يوصف بالوحدة واذا اخذ
مع صفتين كزوجتين فيقال هو زوجان يوصف بالاثنينية لكن الوحدة والاثنينية
راجعة بالحقيقة الى الصفة لا الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن الصفة وبهذا
التحقيق يظهر وجه ما في الحواشي الشريفة على هذا الكتاب من ان المركب من الاجزاء
في المحمول لا المركب من الاجزاء المحمولة ووجه ذلك ان الاجزاء المحمولة لما كانت
متحدة في الخارج ذاتا ووجودا كان المركب منها ذاتا واحدة في الخارج ويكون
الاجزاء فيها بالقوة والمركب من الاجزاء الغير المحمولة يكون الاجزاء فيه بالفعل ويكون

ذاته في الخارج متعددة وبينهما تناف **اقول** ان الاجزاء على وجودها
بالفعل اشخاص متعددة من الجزء ولا ينافي ذلك بكون الاجزاء باسرها
شخصا واحدا من المركب كما ان الاجسام من العالم اشخاص متعددة من الجسم
وهي باسرها عالم واحد كالعشرة فان افرادها اشخاص متعددة من الواحد
وهي باسرها عشرة واحدة والحاصل ان المنافاة بين كون الاجزاء اشخاصا
متعددة من كلي وكونها باسرها شخصا واحدا من كلي آخر غير مسلم وما ذكره
من البيان لا يدل عليه الا ترى انه في المثال الذي ذكره ذات هذا الامر
المعروض اربعة واحدة وقوله فلا يكون نفس ذاته هي هذه الاربعة في الخارج
واحدا ان اراد انه لا يكون واحدا من جنس

الحمد لله على استراحة كميت الاقلام عن السعي باقدام الاقدام
والجري لميدان الآلام ومضمار الاسقام في اواسط ذي الحجة
سنة ست وتسعين وتسعمائة عام من هجرة خير الانام عليه من الله
اليه هدية تحية وسلام الى قيام الساعة وساعة القيام







